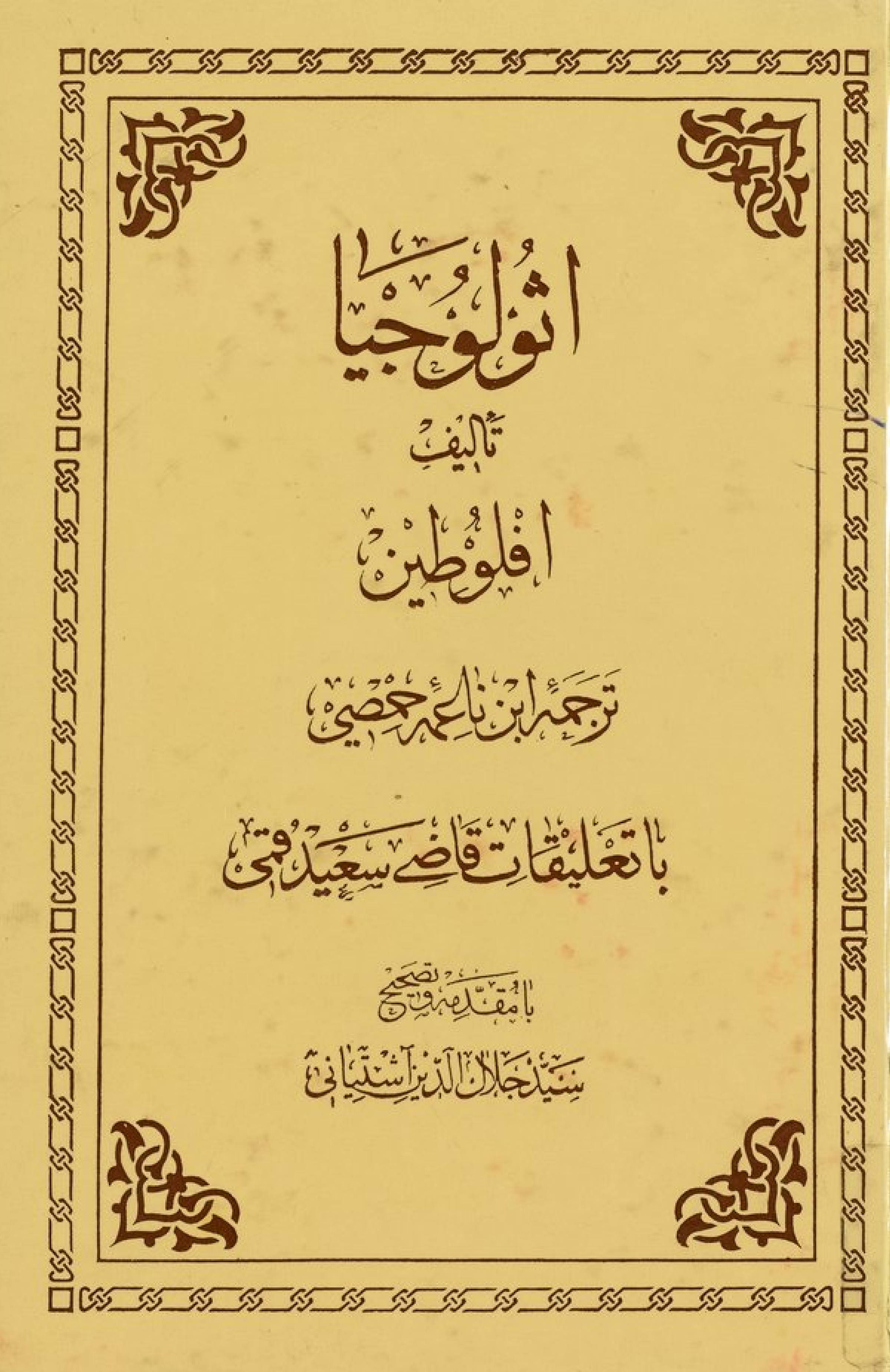

اثولوجیا
تألیف
افلوطین
ترجمهٔ ابن ناعمه حمصی
با تعلیقات قاضی سعید قمی
با مقدمه و تصحیح
سید جلال الدین آشتیانی


[redacted]

Plotinus

اثول … نسبت

داده شد … ارسطو

سبب نشد … ائل

نتوان ن … ارسطو

دارد که … و به

افلاطون … ه‌اند ،

دراین‌با … اعظم

نکات تا … واجب

است وب … مقدمه

وتعلیقا … سلامی

بخصو … ر ادوار

اسلامی … ی حقیر

کم‌بضا … ذکر شد

یذری …

د … اطلاع و

خبرگ … لهٔ اول ،

شرط …

… ن دارم و

Ploti

اهمیت اثولوجیا دربین آثار اقدمین

اثولوجیا یکی ازآثار مهم فلسفه وحکمت الهی است که بغلط به‌ارسطو نسبت داده شده است وهمانطوری کـه ما بیان کردیم شباهت این اثر بمؤلفات ارسطو سبب نشده‌است که آنرا بجز ارسطو بدیگر اساطین فن حکمت ازحکمای اوائـل نتوان نسبت داد، بل‌که‌مطالب آن درکثیری ازموارد آنچنان تباین با آثارارسطو دارد که شخص خبیر تعجب می‌کند کـه چرا آنرا به‌ارسطو نسبت داده‌اند و بـه افلاطون یا شخص دیگر که بمشرب افلاطون گرایش کامل دارد نسبت نداده‌اند ، دراین‌باره باید با مراجعه باصل تاسوعات شیخ یونانی ودیگر آثار این شیخ اعظم نکات تازه‌ئی دراین باب یافت . مراجعه به‌اصل سریانی ویونانی آن لازم و واجب است وباید دراین زمینه تفحّص وتحقیق شود وبعد ده میمر اثولوجیا را با مقدمه وتعلیقات تحقیقی بعد ازمقایسهٔ آن با آثـار حکمای بزرگ در دوران اسلامـی بخصوص آثار شیخ اشراق و صدرالحکما و شارحان کلمات شیخ اشراق در ادوار اسلامی، اثری نفیس دراختیار دوستداران معرفت قرارداد، واین کار برای حقیر کم‌بضاعت میسور نیست ونیافتم کسی را که بتواند نگارنده‌رادرآنچه که ذکر شد یاری وراهنمائی نماید .

دانستن زبان یونانی وانگلیسی وآلمانی وفرانسوی درمرحلهٔ دوم واطلاع و خبرگی کافی درفلسفه مشّائی واشراقی وحکمت متعالیه ملاصدرا درمرحلهٔ اول ، شرط اساسی انجام این کار است .

نگارنده باآنکه به‌تتبع وتحقیق درکتب مختلف فلسفی علاقهٔ فراوان دارم و

مسلّم میدارم که علاوه‌بر تعمق وتحقیق احاطه وتبحّر درمباحث فلسفی امری‌لازم و ضروری است ، ولی علاقه به‌تصحیح ونقد آثار دیگران بنحو استقلال ندارم و آنچه دراین زمینه انجام میدهم امری جبری ومنشأ آن اضطرار است چون بآثار نفیس دست می‌یابم ازانصاف دورمیدانم که به‌نشر آن اقدام ننمایم ، لذا آنچه را که تاکنون ازآثار دیگران منتشر نموده‌ام واقعاً بخود تحمیل نموده‌ام وازبـرای بنده تألیف ده جلد کتاب فلسفی وعرفانی بسیار آسانتر است ازتصحیح یك کتاب ازاساتید بزرگ وعالیقدر .

استاد عظیم‌الشأن ما، سیدالمحقّقین (۱) وخاتم‌المجتهدین – قدس‌الله عقله وروح رمسه – کتابی در رجال تألیف فرموده بود وتصمیم قطعی بچاپ و انتشار آن گـرفت، بعد از رؤیت اثری دیگر ازیکی ازاساتید فن، ازچاپ کتاب خـود انصراف حاصل نمود .

نگارنده بعد ازچاپ کتاب شرح مؤیدالدین جَنَدی و شرح قیصری بر فصوص بانضمام تعلیقات اساتید طهران وجلد پنجم منتخبات فقط بشرح متون عرفـانی و تحریر مباحث مهم فـلسفی خواهم پرداخت ورساله‌ئی درحرکت جوهری تألیف نموده‌ام که بعدازتجدید نظر آنرا چاپ خواهم نمود . دراین رساله ادلهٔ آخونـد ملاصدرا در حرکت جوهری را مفصّل تقریر کرده‌ام .

---

۱ – وهوالفقیه النحریر افضل‌المتأخرین وسیدالاساطین،رئیس الملة والدین‌حاج آقاحسین طباطبائی بروجردی روحی لروحه‌الفداء آن فقید سعید بعد ازدیدن جامع‌الرواة اردبیلی بچاپ این کتاب اقدام نمود، درحالتی که بین این اثر واثر خود آنمرحوم تفاوت اززمین تا آسمان بود . آقای بروجردی درفقه واصول ورجال وکلام استاد متخصص ومحقق‌ودرحکمت وتاریخ‌و تفسیر دارای اطلاعات وسیع‌بود، درفقه واصول عامه احاطهٔ عجیب داشت،ومسلماً توانائی داشت که فقه بمذاهب عامه را محققانه تدریس نماید .

* * *

ملاصدرا به‌رساله اثولوجیا بیش ازدیگر حکمای‌اسلامی توجه نموده وبسیاری ازمعضلات آنرا درآثارخود شرح نموده‌است ودرفهم‌مطالب‌این کتاب (۱) قریحهٔ خاص دارد . باید باین امر توجه داشت که با این تعلیقات قاضی سعید و تعلیقات رئیس ابن‌سینا حق این‌کتاب ادا نشده است، آنقدر این اثر عجیب پرمطلب است که آدمی حیران می‌ماند .

درکتاب اثولوجیا مثل دیگر آثـار حکمای یونان وحکمای اسلامی (غیر از حکمائی‌که درعرفان وتصوف تبحّر دارند) مباحث نفیسی درحکمت ماوراءالطبیعه والهیّات موجود است ولی درابحاث ومسائل خاص نشئآت نفس بعد ازمـوت و کثیری ازمباحث مخصوص نفس بسیارکوتاه آمده‌اند ولذا حکمت‌متعالیه ملاصدرا برجمیع مشارب فلسفی اعم ازاشراقی ومشّائی ترجیح دارد .

درمقدمهٔ کتاب اشارت شده است به‌معنای غایت وتحقیق‌آنکه بحث از غایت ازاصول مهم این علم است چه‌آنکه علم مـاوراء طبیعت ومعرفت ربوبیّه متکفّل بحث ازغایت است وغایت باین اعتبار که درمبدأ وجود عین عشق و حبّ بذات وعشق بمعروفیت اسماء وصفاتست‌چه آنکه عالی لا یرید لأجل‌السافل وصدور فعل ازعالی بالـذات معلّل بسافل بوجه من‌الوجوه نمیشود، غایت درجمیع موجودات ساری است ودرطبایع جسمانی نیز که آخرین مرتبه ومقام انزل وجودست، صدور فعل بلاغایت محال است .

---

۱ – پیرامون اثولوجیا برخی ازمعاصران ما ازجمله دکتر عبدالرحمن بدوی بحث کرده‌اند وچیز قابل‌توجهی درآثار آنان دیده نمیشود علت این امر آنستکه معاصران درفلسفه اسلامی و آثار حکمای مشائی واشراقی نه‌آنکه ورزیده نیستند بل‌که اصلاً وارد نیستند وحق آنستکه بیش ازیکنفر کتاب‌شناس وفهرست‌نویس حق اظهارنظر ندارند وهمه کسانی که پیرامون آثارحکمای قبل ازاسلام بحث نموده‌اند بـدون اطلاع کافی ازکتب حکمای دورهٔ اسلامی قطعاً بحث آنـان دارای نقائص فراوان خواهد بود .

بحث درمباحث فلسفی ونظر درحقایق وتحصیل معرفت ودر اولین رتبه، وجود ثبوت جود وصدور فعل مبتنی برتحقق اصل غایت میباشد وبتحقیق پیوسته است که غایت یکی ازعلل چهارگانه‌است وحکمای اقدمین تصریح کرده‌اند درعالم وجود وهستی چهارعلت دائمی وجود دارد که اولی هیولی وماده ودومی صورت وسومی‌فاعل وچهارم علت‌تمامی‌است که بعلت‌غائی ازآن تعبیرنموده‌اند ص۲۰،۲۱.

یکی ازمباحث مورد تشاجر واختلاف بین محققان ازحکما ومتکلمان بحث در علل چهارگانه است که دراین‌جا بعنوان «ان علل‌العالم القدیمة البادیة اربع، وهی الهیولی والصورة والعلةالفاعلة والتمام» ذکر شده است . درنظام هستی علّت فاعلی که همان مبدأ هستی باشد قدیم بالذاتست که نه مسبوق بعدم است نه مسبوق بغیر و وجودش مطلقا بغیر توقف ندارد وچون غایت درایجاد عین وجود اوست و حق اول درایجاد دارای غایت وغرضی که متمّم فاعلیت او باشد نیست، قهراً علت فاعلی وعلت غائی درعالم وجود قدیم است .

بنا برمبنای مشائیه واشراقیه مجموعه عالم وماسوی‌الله قدیم زمانی و حادث ذاتی است، وغیر محققان ازمتکلمان ماسوی‌الله را حادث زمانی میدانند و زمان، مقدم برمخلوقات را زمان موهوم منتزع از ذات ثابت باری تعالی «العیاذ بالله» دانسته‌اند . این جماعت بدلائلی نقلی وعقلی تمسّك جسته‌اند درحالتی که بدلائل نقل وعقل فیض وجود ازجواد علی‌الاطلاق دائمی وازلی است. بنا برآنچه که مذکور افتاد جمیع علل درنظام وجود قدیمی ودائمی وباصطلاحی ازلی‌اند ولی غیر ازعقول وملائکه وحقایق واقع درسلسلهٔ وجود وحقایق واقع در ملکوت، آنچه‌که درنظام ماده وزمان قراردارد متغیّر و متجدّدست وبنا برمسلك مؤلف اثولوجیا ودیگر محققان ازحکما ماده عالم واصول عناصر قدیم وصور وارد بر قوابل حادث ولی ازلی ودائمی میباشند ازاین‌باب که زمان منتزع ازمتحرکات غیرمسبوق بعدم زمانی است وازطرفی هرحادثی مسبوق است بماده واستعداد وهر ماده مستعده‌ئی خود ملازم است با صورت حادث مسبوق بماده وامکان استعدادی و

همین مواد واستعداداتند که زمینه را جهت صدور فیض ازفیّاض فراهم نموده‌اند، واین منافات با حدوث زمانی صور ومواد عالم ماده ندارد وبنا برحرکت جوهری که بعقیده ملاصدرا معتقد اقدمین ازحکماست ، جهت ماده واستعداد وصور متحد با مواد وعناصرمستعده علی‌الدوام‌سیّال ومتغیّر وفیض وارد برمستعّدات ازجهت آنکه مرتبط بحق اولست ثابت ودائم‌است ومنافات بین قدم‌فیض وحدوث مستفیض وقدم جوُد و حدوث قابل وگیرندۀ جود وقدم علم و حدوث معلوم وبالأخره منافات بین قدم‌قدرت واراده واختیار ومشیّت وحدوث مقدور ومراد و مختار نمیباشد . ازآنچه که بیان نمودیم باید متوجه شد باین امر مهم ودقیق که تعبیر شیخ‌یونانی ازعلل اربعه بقدیم وازلی منافات با حدوث علل عنصری وماده بمعنائی که ذکر نمودیم ندارد .

بحث وتحقیق

علمای‌یهود مانند متکلّمان ما برای ایجاد اصل وجود وصدورحقایق ازفیاض مطلق وبالجمله جهت ایجاد ماسوی‌الله وصدور عالم ازحق مطلق ابتدای زمانی قائلند اولاً ودرثانی معتقدند که حق بعدازایجاد دست ازخلقت کشید وتفویض نمود بقاء عالم را بممکنات (مانند کثیری از علمای اسلام ازمفوضه وبرخی از متکلمان که اسماً ازمفوضه نیستند ولی باطناً با آنها هم‌عقیده‌اند که گویند حق بما قدرت واختیار واراده داده‌است ولی فعل باو استناد نداردیعنی ارادۀ حق بآن تعلّق‌نمی‌گیرد واستناد آن بحق ازاین بابست‌که بواسطه بحق مستندست) حق‌تعالی درقرآن با آیه کریمۀ : «قالت‌الیهود، یدالله مغلولة ... غلّت ایدیهم، بل یداه مبسوطتان» قدم فیض راگوش‌زد فرموده، بل‌یداه مبسوطتان کنایت از ثبوت‌فیض وظهور وجود وبسط بساط ایجاد است برسبیل دوام وثبوت بدون انقطاع فیض از او ابتداءاً وانتهاءاً ، یعنی:صدورفیض‌ازحق‌بنابرفعلیت قدرت ومشیت وارادۀ او ازلاً و ابداً .

سرّ مطلب در اینجاست که چون حق زمانی‌الوجود نیست فعل اودرزمان واقع نمیباشد وهرفاعلی که فعل اوزمانی نیست، فعلش اززمان انسلاخ دارد، لذا کلماتی مثل «کان‌الله غفوراً رحیماً» ودیگر الفاظ دالّ برمضارع وماضی اززمان انسلاخ دارند ودلالت بردوام وثبوت نمایند وکلماتی مثل «کان‌الله ولم‌یکن معه شیئاً» معنایش آن نیست که «خداوند درزمانی بود که با او چیزی نبود» واگر کان‌که دلالت برزمان ماضی دارد اززمان منسلخ شود ومستند شود بفاعلی که دریکی از قطعات زمان قرارندارد وارادهٔ اوجزئی ومتغیّر نیست وعلم واراده ومشیّت او کلی و نسبت بکلیهٔ زمانیات ومتغیرات متساوی است معنایش آنستکه خداوند همیشه موجوداست وهیچ‌چیز با او نیست. لذا جمع کثیری ازمحققان تصریح نموده‌اند که‌زمان‌درافعال حق مأخوذ نمیباشد وحق فاعل مباشر افاعیل طبیعی نمیباشد وهرفعل‌متغیّر زمانی، معلول اراده وعلم وقدرت جزئی ومتغیر است ولذا درجای خود گفته‌ایم که فاعل جمیع متغیرات طبیعت جسمانی وصورت نوعیه است واعراض کلاً متغیّر ودرتغیّر تابع طبیعت سیّال وبالأخره کلیهٔ موجودات مادی جوهراً وعرضاً سیّال وروانند.

شیخ یونانی بعد ازبیان جملهٔ «اول‌البغیة آخرالدّرك (۱) واول‌الدرك آخر البغیة» وتحقیق‌آنکه غایت درهربحث ونظر درك حق وواقع است وغایت هرفعل نفاد عمل وانجام آن فعل است که برآن فعل قهراً مترتب میشود واشارت بآنکه، استقصاء فحص‌ونظروتحقیق وبحث درربوبیات اثبات می‌نماید که فواعل طبیعی جهت شوق متحقق درذات آنها منشأ ومبدأ فعل خود می‌باشند ومنشأ این‌شوق که درنفوس وطبایع موجود است، علت ثابت ودائمی است که دراول عقل مجرد محرك نفوس وطبایع ودرحقیقت حق‌تعالی مشوق کل است واین شوق ظل عشق حق بذات

---

۱ – درتعلیقه برشرح وتعلیق قاضی سعید چند وجه درمعنی این کلام بلاغت نصاب ذکر خواهد شد.

و حب (۱) بمعروفیت اسماء وصفات اوست ومتعلق عشق درحق ذات بیهمال اوست واو غایةالغایات است ودر ممکنات مرجع ومآب اوست واگر علت غائی در نظام وجود متحقق نباشد هیچ حرکت وجنبشی موجود نمیشود وازجمله آنکه باب معرفت منسد ونیز فحص ونظر جهت تحصیل نیز باطل خواهد بود .

شیخ اعظم بعد ازاشاره بوجود علل قدیمه چهارگانه که منشأ تحقق نظام هستی می‌باشند ووجوب نظر درعلل ونحوهٔ تقدم برخی ازعلل بردیگری واعراض ذاتی آن علل وتحقق بعضی ازانحاء مساوات بین علل ووجود وکلمات فواعل درعلل و تحقیق دراینکه درموجودات صاحب علت وسبب غایات متعدد موجود است وتقریر آنکه بغیه همان غایت است وغایت بمعنای ما لأجلها الفعل‌است وغایت‌اصلی اشیاء علت ندارد واثبات انیات معرفت دلیل انیّت وتحقق غایت‌است چون معرفت بالأخره وقوف وسکون‌است عندالغایه ومعرفت ونظر چون حرکت فکراست ازمبادی بمطالب «اذ لا یجوز قطع ما لا غایة لـه‌بذی‌الغایة والنهایـة» ناچار نفی غایت بنفی تحقق معرفت منجر میشود، بمعنای میمر اوائل علوم پرداخته واشاره نموده است باین‌اصل مهم که بحث درعلوم طبیعی ودیگر علوم غیر ازالهیات وربوبیات خاصه مقدمه‌است ازبرای تمرین و ورزش نفس جهت ادراك معارف ربـوبی ودربحث از ربوبیّات

---

۱ ــ بعقیده شیخ بارع متأله حب وعشق وشوق ساری دراشیاء ظل عشق حق بذات خویست که درهرموطنی دارای ظهور وحکم خاص می‌باشد وعشق که همان ابتهاج حق بذات اوست در مجردات صرفه وعقول طولیه وعرضیه منشأ صدورفعل ازآنهاست ازباب حب آنها بعالی وفاعلیت مجردات عین فاعلیت حق است ودرنفوس عشق ازباب تنزل ازمقام تجرد صرف بصورت شوق در قوای دانیه ودرلباس عشق درجهت تعقل نفس بصورت اراده جلوه می‌نماید ودر طبایع شوق وعشق بوجودی واحد متحقق بل‌که متضمن دریکدیگرند وهیچ وجودی از «عشق ما» خـالی نمی‌باشد .

غرض اصلی ازبحث بیان معنای ربوبیت مطلقه وتحقیق درمعنای آن وتقریر آنکه : «انها هی العلّة الاولی» ودهر وزمان که عالم عقول ونفوس وطبایع باشد متأخرند ازعالم ربوبیت وحق اول مبدع وپدیدآورنده عالم دهر وزمان است وموجود زمانی اگرچه ازمبدعــات محسوب نمیشود ولی مجموعه عالم زمـان نسبت بحق تدریجی الوجود نمی‌باشد ومجموعهٔ نظام وجود ازدهریات وزمانیات ابداعی میباشد .

در ذیل مطالب اشاره باموری شده است که معلوم میشود شیخ اشراق و دیگـر متأخران ازاین قسمت‌هـای کتاب استفاده نموده‌اند وعبارات آن‌را درآثـار خود آورده‌انـد ازجمله : ـ ان القوة النورية تسنح منها على العقل ومنها بتوسط العقل على النفس ومن العقل بتوسط النفس على الطبيعه ـ درحالتی که جمعی ازحکما طبایع را صادر ازعقل عاشر ویارب النوع هرفرد ازنوع عقلی میدانند ونفس کلی ازجهت نفسیّت مدبّر نظام کل نمیشود وازجهت قوهٔ عقلی عین عقل فعال است .

صدورفعل از نورالانوار وتنزّل آن ازمقام غیب وسریان آن درمراتب وجودی برسبیل تدریج وحرکت وخروج ازقوه بفعل برسبیل تدرج نمیباشد وحرکت جمیع اشیاء درمقام صعود وجود ازاو وبسبب اوست چون حرکت با شوق همراه است و متعلق شوق ونزوع کمال است وبـالاخره حرکت جهت نیل به‌غایت است خصوصاً آنکه با شوق همراه باشد وهیچ موجودی ازشوق خالی نمی‌باشد .

مؤلف عظیم بعد ازاشارهٔ اجمالی بوجود عالم عقول ونحوهٔ وجود عقول وشرف وحسن وروشنی ونوریت عالم عقلی وصور افلاطونی ومُثُل نوری ونحوهٔ مناسبت بین ارباب انواع واصنام این انواع که حقایق مادی وانواع عالم زمان وماده باشند وبعد ازاشارهٔ اجمالی بوجود نفوس کـلیه ونحوهٔ ارتباط نفوس با عقول و کیفیّت نشئه نفوس درمقام صدور فعل بعقول وذکری مجمل ازکـواکب وطبیعت منفعلهٔ واقع تحت فلك قمر وکیفیّت تأثیر علویّات درسفلیات وبیان احوال نفوس واقعهٔ درعالم زمان ومکان ونحوهٔ هبوط ونزول وصعود وعروج نفوس وذکری از نفس شریف الهی کـه ازانغمار درطبایع وشهوات وانغماس درنقائص لوازم بدن بری و

بصفات وفضائـل عقلی متصف میباشند بمیان آورده ثم به‌احـوال نفس نباتی ونفس الأرض و نفس‌النار اشاره کرده وبعد بذکر رؤوس مسائل موجود دررساله پرداخته است وفهرست‌وار مباحث آن‌را نقل کرده است که درآن چندان نظم وترتیب دیده نمیشود . . ص ۲۰ تا ص ۳۰ .

نگارنده جهت مباحث مهم اثولوجیا عنوان آورده تا مباحث جدا ازهم مورد مطالعه قرارگیرد وازبرای مبتدی فهم مباحث آسان گردد .

مؤلف عظیم بعد از ذکر رؤس مباحث کتاب بذکر وتحقیق دراصل مسائل بنحو تفصیل پرداخته ودرپیرامون این بحث عالی که در دوران فلسفه ازامّهات ربوبیات بشمار میرود سخن گفته است «ان‌النفس غیر منطبعة فی‌الأجسام ...» نفس نزد او و دیگر دانایان ازحکمای الهی ــ قدست اسرارهم ــ قائم بذات خودست نه حالّ در ماده ، ومتقوم است بعلت مفیض وجود خود که عقل باشد نه‌آنکه موجود مـرکب قابل انحلال وبه‌بوار بدن فانی ومعدوم شود، چه‌آنکه هرجوهر بسیط مبرا ازمادهٔ قابل‌کون وفساد،قبول فنا ننماید وبالذات ابا ازفنا دارد ــ لیست‌بجرم و ولا یموت ولا تفسد، بل هی باقیة دائمة ــ بعد ازبیان آنکه نفس قبول فنا واضمحلال ننماید ، درصدد فحص ازاین بحث عالی بل متعالی برآمده است، که نفس بچه‌نحو از عالم عقلی جدا شده ومفارقت ازموطن اصلی وبلاد تجرد آبادنموده وازمقام خود تنزل نموده وبه‌شهر دیجور مزاج وماده وطبع سفر نموده .

تحقیق لا یخلو عن تدقیق

باید توجه داشت که نفوس‌دارای دونسبت‌اند نسبتی با عقل دارند چون دربلاد دقول سکنی داشتند وازآنجا باین‌عالم سرازیر شدند، نسبتی با بدن وماده دارند که ازناحیهٔ تنزل بعالم ماده وارد ومتوطن شده‌اند . درعقل بوجود جمعی وتبعی وجود دارند وداشتند ولی بعدازکندن لباس‌عقلی بوجود مستقل‌غیرتبعی وفرقی غیرجمعی متحقق شدند واین وجود نـازل فرقی‌واستقلالی‌رابرآن وجـود عقلی ضمنی تبعی

ترجیح دادند ودرحجاب تن قرار گرفتند .

باید توجه داشت که دراین مسأله که نفوس قبل ازهبوط وقبل ازتعلق بابدان دارای تحقق در عالم دهر وعقول بودند ولعلّة ازآن‌عالم‌هبوط نمودند، اشکالات متعددواردست، مهمتر ازهمه آنکه امکان ندارد نفس باحفظ کثرت فردی درعالم عقل تحقق‌داشته‌باشد، چون‌عقل وهرمجردی که‌معنای‌صرف‌باشدتکثّر فردی‌نمی‌پذیرد، لذادرمجردات‌هرنوعی‌دارای‌یکفردست‌وتکثّر فردی‌ازبرای‌انواع‌ازناحیهٔ‌امورخارجه وعوارض‌مادیه‌حاصل میشود . دیگرآنکه نفس مضاف ببدن است وازجهت تعلق ببدن بسیط نمی‌باشد چون صورت‌نوعیه بدن واضافهٔ آن ببدن ذاتی‌است وجودنفوس در عالم عقل بوجود عقلانی بدون اضافه ببدن امکان ندارد ونمیشود با قید تکثر بوجود نفسی موجود باشند .

اشکال اساسی آنکه کثرت فردی درنفوس ازکجا حاصل شده است، وآیا میشود شیئی بنام نفس با کثرت فردی درعالم عقل متحقق باشد ؟ وبفرض‌آنکه این نفوس درعقل بوجود عقلی موجودند ولی وجود آنها عین وجود عقل است وعقل عاشر یا رب‌النوع انسانی درقوت وجود غیرمتناهی ازنفوس است وچون وجود نفوس با حفظ کثرت به‌کینونت عقلی تحقق دارند نه اثبات فرقی وتفصیلی، اشکـال لازم نمیآید ، جواب‌آنکه کثرت فردی درعالم عقل محال است وعقل واحد بچه‌نحو در قوت غیرمتناهی‌ازوجودست ؟ اگر این کلام تلقی بقبول شود، اشکال آن اینستکه عقل مجرد صرف درصورتی که قبول کنیم می‌تواند بالقوه درحکم نفوس متکثّره باشد، ناچار بالقوه عقول متکثره است نه نفوس متعدده، وکلام درنفوس متکثره‌است که درعالم دهـر متحققند بتکثّر افرادی، ممکن است بگوئیم کـه نفوس درآنجا متکثرند ولی بکثرت ناشی ازجهات‌فاعلیه ودر این جهات فاعلیه بحدی کثرت وجود دارد که وافی بصدور کثرات‌افرادغیرمتناهیه‌اند وجود نفوس بتحقق عقلانی همین جهات فاعلیه‌اند که گوئیم ، عقل درقوت کثراتست چون بوحدات اطلاقی متصف

است نه عددی .

ان‌شئت ازآن بوجود ذری وعالم‌میثاق وان تشأ ازآن بعلم واحد بصورت‌کثرت وازآن اگر خواستی به‌کثرت دروحدت یا کینونت قرآنی معالیل صادر ازعلت وان شئت ازآن بضرورت سابق بروجود علت تعبیر نما. واگر کسی بگوید این‌همه‌کثرات موجود درعالم کثرت وماده باید مستند باشد بکثرت وافی بصدور کثرات، جواب آنکه افرادمثالیه ازهرنوعی ازاین کثرات صادرند وهرفرد مثالی بانضمام عقل مدبر آن‌که این عقل اگر ابا داری عقل عاشر باشد، ما اثبات نمودیم که این فرد عقلانی وعقل ذوجهات رب‌النوع هرفردی است‌که منشأ صدور افراد نوع خودمی‌باشد ومن هذه‌الجهة قلنا، بوجـود عقل مجرد من نوع‌الافراد المادية والمثالية ليكون وافياً لصدور الكثرات المادية والمثالية .

بناءآ علی ماذکرنا ، تحقق نفوس درعقل نفس بماهی نفس جزئیه نمی‌بـاشد و تحقق بوجود نفسی وسیع‌الدرجـات واجد مراتب متعدد، ازعقل وبرزخ وماده از تنزل عقل درصورت نفس حاصل شده‌است بدون‌آنکه عقل ازمقام شامخ خود تجافی نماید[1] .

شیخ‌یونانی –رضی‌الله‌عنه وارضاه– بعدازاشاره بجوهروجودنفس و این‌کـه چگونه ازموطن‌خود باین‌عالم تنزل‌نمود وبلسان‌شریعت نفس ازموطن عهد وذر و میثاق ازجوهرعقلی جداشد وبگرفتاری وتحمل‌مصائب درسجن‌طبیعت و زندان بدن تن درداد ، فرموده‌اند هرجوهرعقلی که‌دارای زندگی‌عقلی‌صرف است واضافه ببدن وماده ندارد درموطن‌خود ساکن وثابت وغیرمتحرك وغیرمتحول‌است و از عوارض بری‌است وازمقام‌شامخ‌خود تنزّل نمی‌نماید . بنابرآنچه‌کـه شیخ فرموده است ، نفس بوجودعقلی مستقل‌تام هرگزوجود نداشته‌است ، چون بلسان‌عرفان هر حقیقتی دارای تعیّن‌خاص درعلم‌حق‌است که بآن‌نحوهٔ ازتعیّن‌پابند وازآن‌حیثیّت

۱ـ دراین مسأله نگارنده در رساله مستقل مفصل بحث نموده‌ام .

جدا نمی‌شود ، لذا نفس درعقل بوجودی‌تبعی موجوداست وهمان‌حیثیات فاعلیه منشأاخراج آن ازموطن ابیها المقدس گردیده‌است وبعالم‌ماوارد گشته وازناحیۀحرکت وتکامل بمقام تعقل رسیده ولی جهت‌عقلی‌نفس متعقل دارای‌شوق وعشق‌است که در شوق ازعقل‌صرف متمیّزوازجهت‌عشق بعالی‌وحب به‌تحصیل کمالات باعقل‌صرف متحد ومشترك‌الاحکام‌است وهمین‌شوق سبب‌حرکت این‌عقل وعدم‌توقف نفس عاقله است درموطن‌خاص وشاید بتحول‌ذاتی بطرف مبدأفاعلی خود رهسپاراست وحریص است ازبرای‌کسب‌کمالات واین‌کمالات اعراض‌غریبه نمی‌باشند، بل‌که‌مکمّل جوهر ذات‌عقل ومیزان‌تحصّل‌نفس ومنشأصعود وعروج‌آن‌جهت فناءفی‌الله‌است وشیء با حرکت‌عرضی هرگز یکقدم جوهرذات‌آن برنمی‌دارد ودرهمان‌مرتبۀاول مفاض از غیب‌وجود جهت اضافۀببدن متوقف‌می‌شود .

بعقیده شیخ‌یونانی نفس‌عقل صاحب‌شوق وعقل‌صرف ، مبرّا ازشوق‌است که درآن قوه‌انفعال ازماده وجودندارد .

ازاین‌جا معلوم‌می‌شود که بین‌نفس وعقل فرق‌بشدّت وضعف‌است ونفس‌مادامی که ببدن تعلق‌دارد دارای شوق وتحرّك ومتأثرازمادۀبدنی وازناحیۀ علم و عمل رو باستکمال‌است .

بایدتوجه‌داشت که برخلاف‌استنباط‌متأخران شیخ نفس‌کلی‌را موجدابدان‌مادیه ونفوس‌حیوانیۀ متعلق‌بابدان نمی‌داند ونفوس‌جزئیه مفاض‌ازعقلند وبعقل رجوع نمایند ونفوس‌متعلق‌ابدان درعالم‌موالید ، همان نفس‌کلی‌نیست که متنزل ازمقام‌خود شد، ونفوس‌جزئیه‌رشحات ورقایق‌آن محسوب‌شوند ، تاآن‌که گفته‌شود نفوس‌واحد بالذات ومتعدد ومتکثربالعرض باشد کماتوهمه‌بعض‌المتاخرین‌من‌العرفاءوتبعه‌بعض الحکماء مثل‌ملامحمدصادق‌اردستانی وبعضی‌دیگرازاعلام‌فن‌که ازناحیۀ اشکالات‌وارد برحدوث‌نفس وعدم جوازحدوث‌مجرد تام من‌کتم‌العدم اوباعدادالمادة مع ان‌فیما ذکره اشکالات‌عدیدة وازباب‌آن‌که مجردتام عقل‌است وموجودمجرد معقول‌الوجود وعقل‌الذات لایتعلق بالبدن‌الصبی المعطل‌عن‌التعقل وازعدم‌تعقل تجردنفوس ازناحیۀ

حرکت‌جوهری ، جمعی گفته‌اند نفوس‌واحد بالذات ومتکثر بالاعتبارند باآن‌که هرنفسی خود فردبالذات نوع‌متکثرالافرادست که ازطریق‌عقل مخطوق‌است و فیض وجود ازعقل‌به‌نفوس وابدان‌می‌رسد ورب‌النوع هرنفس بعدازتنزل بصورت فرد برزخی خلاق‌نفوس‌مادی متعلق‌بابدان می‌باشد .

دلیل برآن‌که نفوس‌جزئیه متعدد بالذاتند نه‌متکثربالعرض ومرادشیخ‌یونانی ازنفس‌صاحب شوق‌عقلانی که فرق‌آن باعقل‌اتصاف‌به‌شوق‌است نفس‌سماوی‌است‌ونفوس انسانی متکثر ومتعددبالذاتند آن‌است که نفوس‌را بحسب‌وجوددنیائی وکسب‌ملکات حسنه‌ورذیله باقسامی تقسیم‌نموده‌وگوید سعدا بعالم‌خود رجوع‌نمایند وثمره‌مکتسبات خودرا مشاهده‌نموده ولی نفوس‌شقیه متعذبند بعذابهای‌مختلف ناشی‌ازاعمال وبرخی ازنفوس مغیثة لمن‌استغاث‌لها ومآل کل‌نفوس ببقاءابدی ودائمی‌است .

شیخ درمیمراول بعدازذکر خواص نفوس‌کلیّه وجزئیه درص ۳۵ -کلام شبه‌رمز- بذکر مباحث‌عالیه‌ئی پرداخته‌است وقواعدمهمی‌را افادت‌فرموده و اقوال محققان‌را درمبحث‌نفس نقل‌کرده‌است ودرابتدای این‌فصل فرموده‌است «ربماخلوت بنفسی وخلعت‌بدنی جانباً ... الخ» .

ازآنچه‌شیخ دراین‌جا بیان‌کرده‌است چنداصل‌مهم استفاده‌می‌شود و معلوم می‌گردد که شیخ‌اشراق وجمع کثیری ازاهل‌تحقیق درمقام تحقیق چندمبحث‌عالی‌در نفس ازشیخ متأثرند وچون رساله‌را ازارسطوپنداشته‌اند برخی ازمطالب‌را برخلاف مقصودمؤلف تقریرنموده‌اند وباتوجیهات‌بارده کلام‌راازاصل‌مقصود منحرف‌کرده‌اند ونحن‌نذکر قواعدعالیة‌المستنبطة من‌کلام هذاالشیخ‌العظیم :

الأولی - اتحادعلم وعالم ومعلوم درعلم‌نفس‌بذات‌خود وباشیاء خارجهٔ‌ازذات خود درعلم‌حصولی‌وحضوری هردو . دلیل براین‌مطلب‌عالی آن‌است که نفس بعداز عروج بملکوت ومشاهدهٔ‌اشیاء درعالم‌عقل ، جمیع‌مراتب مادون‌را اعضاء و اجزاء وابعاض وجودخود می‌بیند وجمیع‌مراتب صورادراکی‌اویند .

مراد ازاجزاء وابعاض دراین‌جا ، اجزاء مقداری‌نیست‌وجزء تحلیلی‌وترکیب

ازجنس وفصل‌نیز دراین‌جا متصورنمی‌باشد ، بل‌که مراد بودن‌موجودعالی و قوی است بحیثیّتی که مشتمل‌باشد برجمیع‌مراتب‌مادون وضعیف وهربسیط‌الحقیقه‌مشتمل است برجمیع مراتب‌مادون مع‌اشیاءزائدة وینترع من‌الوجودالمحیط جمیع ماهو الموجود فی‌الوجودات‌المحاطة .

دوم‌آن‌که نفس‌ناطقه محدود بحدخاص‌نمی‌باشد وبهرصورتی درنزول وصعود متعین‌می‌شود ودرمقام سر وبطون وذات لامتعین‌است ، ودرعالم‌خود دارای قوس صعود ونزول‌وعروج ترکیبی و تحلیلی‌است و غایت وجودی در نفوس‌کامله فناء در حق اول است .

بحث وتحقیق

باید باین‌مهم توجه‌داشت‌که شیخ‌یونانی معلوم‌نفرمود که این‌فناء حاصل از برای‌نفوس ، فناء علمی‌است یافناء ذاتی و عینی مصطلح‌عرفای‌امت‌مرحومه‌است .

دراین‌مسأله عرفای‌اسلامی تحقیقاتی فرموده‌اند ودراقسام‌فناء مسائل عالیه‌ئی‌را تقریرنموده‌اندکه دقایق‌آن‌را حکمای‌محقق ، چه اکابر ازاوائل وچه‌متأخران در دوران‌اسلامی مس ّ ننموده‌اند وازنحوهٔ تنزل‌نفس ازمقام تعیّن‌ثانی الی‌الاستقرار فی‌الرّحم وازنحوهٔ صعودآن ازمقام استقرار تامقام‌فناء دراحدیت اصلاً دم‌نزده‌اند تاچه‌رسد بذکرتفاصیل‌آن. عرفای دوران‌اسلامی بابیان‌عالی‌ترین‌تحقیقات درمباحث نفس ازابتدای‌وجودآن درصورت مادی وانتهای‌آن که فناءفی‌الله باشد با تقریر حالات ونشئآت‌انسان بعدازموت واحوال‌اودر مراحل قبور وبرازخ‌ومقامات آخرت یعنی عوالم بعدازدرجات‌برزخ ذکر نموده‌اندکه عقل‌نظری ازدرك کوچکترین‌مسائل مربوط‌بآخرت عاجزودرك این‌مباحث‌جز ازطریق‌وحی وارشادصاحبان‌ولایت کلیّه امکان ندارد .

شیخ‌یونانی علاوه براعتقاد بوجودارباب‌انواع وتحقق‌فردعقلی جهت‌موجودات واقع درعالم‌فناء وزوال واعتقاد بعالم‌مثال وتحقق فردبرزخی بازاء هرفردجسمانی

ازانواع ، معتقداست که نفوس‌انسانی بل‌که جمیع افراد انواع واقع درعالم زمان وماده ، دارای کینونت‌عقلانی می‌باشند .

یعنی ازبرای فردزمانی انسان مثلاً وجودی‌است درعقل ومقدم برطبیعت ، کمااین‌که برای‌اووجودی‌است بعدازطبیعت بلحاظ‌بقا وتجردعقلی و رجوع بغایت اصلی‌خود ، لذا در میمراول صفحه۳۵ و۳٦ و۳۷ و۳۸ صحبت ازوجودعقلانی‌افراد انسان ونفوس‌مدبر ابدان‌نموده وازانباذقلس نقل‌کرده است «ان‌الأنفس‌کانت فی المکان‌العالی‌الشریف ، فلمّا اخطأت سقطت الی هذاالعالم ...»علت سقوط‌را فرار از غضب‌حق دانسته وآیا مراد ازغضب دراین‌جاچیست ومنشأغضب وعلت‌آن درعالمی که عقل‌صرف‌است وموجودات‌آن‌عالم مطیع‌اوامرحقند وچون تام‌الوجودند وحالت منتظره‌ندارند مکلف نمی‌باشند تاعصیان درآنجا فرض وازناحیهٔ‌عصیان مغضوب‌واقع شوند .

شیخ بعد فرماید : «وانما صار هوایضاً الی هذاالعالم فراراً من‌سخط‌الله ... الخ» مراداز«هو» دراین‌جا بحسب‌ظاهرعبارت‌شخص انباذقلس‌است کمافهمه‌المحشی السعیدالشریف واشکل علی‌الشیخ ولی‌قاضی‌سعید درصفحه‌بعد «صار»را، ـصارت ـ خوانده وگفته‌است جمیع‌نفوس ازسخط‌حق‌هبوط‌نموده‌اند ودرمقام‌تخطئهٔ‌شیخ‌رئیس گفته‌است این‌کلام مثل دیگر کلمات قدما دراین‌قسم ازمباحث رمزاست ومراد این‌جا همان‌ادم‌وذریّت‌اوهستند که‌هبوط‌نموده واین‌عصیان سبب‌غضب‌حق درعالم‌مثال‌واقع شده‌است .

شیخ‌رئیس درحواشی براثولوجیا (اگراین‌حواشی ازشیخ‌باشد) درتفسیرجملهٔ «فلما اخطأت ...» گفته‌است : لماکانت ناقصة لم‌یمکن‌ان‌توجد اول‌وجودها الاکذلك سقطت ای‌احتاجت ان‌تتنزل ...» .

اگرملاك‌خطا همان جهت‌امکانی وحیثیّت‌موجوده درفاعل باشد ازاین‌باب که حقایق‌موجوده درعالم‌ماده ازجمله‌نفوس بحیثیّات‌متعدده متکثرهٔ درفاعل بوجود تکثری وجوددارند ، چه‌آن‌که حیثیات‌موجوده درفاعل‌نیز ملاك کثرت فردی

می‌تواندشدو لازم نیست کثرت فردی فقط از ناحیهٔ قابل و ماده متحقق شود (۱) ــ فتامّل.

شیخ یونانی در مسالهٔ هبوط نفس و تنزّل حقیقت انسان در عالم ماده که از آن بهبوط آدم ابو البشر وذریّت آن تعبیر نموده‌اند ودر کتب آسدانی نیز بلسان رمز از آن یاد شده است ، سخن بمیان آورده وشیخ رئیس نیز در قصیدهٔ عینیّه متعرض آن شده‌است .

گاهی علت هبوط آدم را ارتکاب سیّئه‌ئی که از آن منع شده‌بود ذکر نموده‌اند و قرآن مجید که در چندین آیه از این سر ّ پرده برداشته علت هبوط نزدیکی بشجرهٔ منهیه واکل میوه آن از ناحیهٔ وسوسهٔ شیطان ذکر شده ودر جائی آدم وحوا ازبهشت رانده شده‌اند ودر موضعی فرموده‌است «وقلنا اهبطوا بعضکم لبعض عدو» ذریّت آدم نیز مأمور بهبوط وتنزل از عالم قدس شده‌اند .

انباذقلس تنزل را ناشی ازسخط وغضب حق وافلاطون علت هبوط را ریختن بال

۱ــ باید توجه نمود که کثرت فردی حاصل از ناحیه فاعل غیر از حیثیات متکثره در فاعل عقلی است وصدر الحکما درمبحث نفس اسفار درمقام نقل دلائل قائلان بحدوث نفوس ناطقه که گفته‌اند نفس اگر قدیم باشد باید قبل از زمان در عالم عقل دارای کثرت افرادی باشد درحالتی که کثرت افراد از ناحیهٔ ماده وقابل حاصل می‌شود ، گفته‌است : یمکن که تکثر فردی از ناحیهٔ جهات متکثره از فاعل حاصل شود مثل صور برزخیه وصور شبحیهٔ قائم بقوه خیال ولذا یمکن تکثر نفوس وتعددها بجهات متکثرهٔ درفاعل . ولی این مطلب درست نیست وتعدد درعالم عقل محال است ونوع عقل منحصر ست بفرد اگرچه قائل شویم باین که کثرت فردی از ناحیهٔ فاعل نیز ممکن است ، برای آن‌که درعقل کلی مثل رب النوع تحقق جهات متکثره می‌شود باندازه‌ئی زیاد باشد که وافی باشد جهت صدور کثرات فردی از آن درعالم برزخ یاعالم ماده ، اما این جهات متکثر خود افراد متکثر ویا ملاك افراد متکثره درعقل نمی‌شود وگرنه باید نوع عقول منحصر درفرد نباشد . درزمانی که بقرائت این قسمت از اسفار درمحضر سیدنا الاستاد الحکیم الالهی مرحوم مبرور آقامیرزا ابوالحسن قزوینی اعلی‌الله مقامه ــ اشتغال داشتم این اشکال را مکرر ذکر نمودم واستاد درمقام دفاع از آخوند ملاصدرا کلام آخوند را بوجوه عدیده بابیانی سحار تقریر فرمود وبالاخره لم‌یات بمایشفی العلیل .

وپر وعلت صعودرا باصل‌خود ، درآوردن بال‌وپر وبالأخره اتصاف‌نفس بعلم وعمل دانسته واین‌محقق‌است که پرواز بملکوت‌اعلی جزباتقویت‌جانب‌علم وعمل‌امکان‌ندارد وکسانی‌که از کسب‌علم‌وعمل محرومند بملکوت‌اعلی پروازنمی‌کنند .

پـر وبال‌ما کمند عشق اوست　　موکشانش می‌کشدتاکوی‌دوست

دراین‌مسأله کلیهٔ‌حکما وعرفا اتفاق‌دارندکه تنزّل ازمقام‌قدس ، معلول‌قضاء حتمی‌الهی‌است جهت‌تعمیرعالم‌دنیا وبرای خلاصی‌نفوس ازوجودتبعی وتحقق‌بوجود استقلالی وبالأخره قوس‌صعود واتمام دائرهٔ وجود وهستی ونیزهمهٔ متألهان‌متفقند که عالم‌ماده وجهان‌تن وبدن نهایت مطلوب‌انسان‌نیست واین منغمران در طبیعت‌که توهم کرده‌اند عالم‌گیتی وجهان ظلمانی مقصد غائی‌انسان‌است و بعدازمرگ ، برای انسان وجودی فناناپذیروعالم دائمی تحقق‌ندارد، جزءبهائم بشمارمی‌روند وتن‌وبدن زندان وقفس‌مرغ‌روح وجان‌است وانسان باید برای‌دنیا وجودی‌بالاصاله قائل‌نشود، ولی رفع جانب‌بدن واعراض‌کلی ازاین‌عالم‌نیزمذموم‌است چون بدن وقوای‌بدنی بمنزلهٔ رحم‌نفس‌ناطقه‌اند وقطع‌رحم ازذنوب لایغفرمحسوب می‌شود .

میمر ثانی ازکتاب اثولوجیا

دراین‌قسمت ازکتاب مباحث عالیه‌ئی مذکوررست‌که‌می‌توان‌مجموع آن‌مباحث را بشرح زیر خلاصه‌نمود :

یکی ازمباحث‌آن‌که نفس بعدازرجوع بعالم‌عقلی وبعدازکسب کمالات وصعود بنشأت‌سابق وجودخود وبالأخره نفس بعدازتنزل ازموطن‌عقل جهت‌کسب کمالات و تحصیل‌وجوداستقلالی وتحقق‌بوجودخاص‌خود بعدازرجوع بعالم‌عقل چه‌حالی‌دارد؟ وچه‌فرقست بین دووجودعقلی ؛ وجودسابق متحد باعقل ووجودلاحق متصل‌بعقل .

آیا جمیع‌نفوس بالغ‌بمقام‌تعقل بعدازاتصال برب‌النوع‌خود یاعقل‌فعال دارای حالتی‌واحدند ویاآن‌که نفوس‌شریفهٔ‌منزه ازملکات واحوال رذیله درمقام تلاقی بـا عقل احوالی غیرازنفوس‌آلوده ومتصف بملکات رذیله دارند .

بلسان متأخران اصولاً ادراك نفس حقایق اشیاء را درمقام تجرّد وانسلاخ ازعالم طبع بچه نحواست ؟ آیا درمقام تحصیل شرایط ادراك ، صورحقایق برسبیل رشح یا برنهج انعکاس درنفوس قابله حاصل می‌شوند ، ویاآن که نفس درمقام ادراك حقایق متحد باعقل خزائن غیبی می‌شود و یا ازدور حقایق را کرؤیة الشیء فی فضاء مغبر شهود می‌نماید ویاآن که خود برطبق صورمادیه ، صوری را درغیب ذات خود خلق می‌نماید ویاآن که ازباب اتحاد باعقل مجرد وحصول وحدت بین نفس وخزائن غیب بحقایق ، عالم می‌شود .

مسألهٔ دوم دراثبات این اصل مهم است که هرمعقول وهرصورت عقلی مدرك با جهت عقلانی نفس ازباب آن که ازماده وزمان ومقدار مجرّدست بوجه من الوجوه زمانی نمی‌باشد وعقل درمقام ادراك صورعقلی واقع است درعالمی محیط بـرزمان و مکان که ازآن بعالم ملکوت تعبیر نموده‌اند .

چون دراین مقام این بحث پیش می‌آید که درصورتی که صورعقلی فوق زمان واقـع شده باشند وبرحسب قواعد مهم عقلی هرموجـود عقل الذات ومعقول الذات تدریجی الوجود نمی‌باشد وشیء مجرد درصمیم ذات چون باعتبار وجود خارجی بماده واستعداد توقف ندارد قهراً دفعی الوجود می‌باشد بهمین لحاظ عقول مجـرّده ونیـز حقایق برزخیه وموجودات مثالیه واقع درقوس نـزولی قدیم زمانی و حادث ذاتی هستند .

بنابرآنچه ذکرشد این سخن پیش می‌آید صورحاصلهٔ درنفس درقوس صعود بچه نحو متحقق می‌شوند آیا نفس ازاین باب که درافاعیل خود محتاج بماده است وقهـراً ازقوای بدنی متأثراست معقولات وصورعقلی را بچه نحو ادراك می کند ؟ ازآنجا کـه نفس درابتدای حدوث عقل بالقوه است نسبت بصورعقلیه ناچاردارای تکامل تدریجی است واگرنفس بکلی فاقد استعداد قبول صورعقلی باشد ببدن تعلّقی نخواهدداشت اصولاً مسألهٔ پیدایش نفس بوجودی تجردی آنهم تجرّد عقلانی ثمّ انفعال مجردعقلانی ازبدن وقوای بدنی ازغامض ترین مباحث است .

ونیز این بحث که نفس بچه‌نحو صورعقلی را می‌یابد وصورمجرد ازماده ومقدار بچه‌نحوداخل دروجودنفس‌مجرد می‌شوند ووجودللنفس پیدامی‌کنند بعد ما تحقق فی‌مقره که نفس‌مجرد تام‌است ودرصمیم‌ذات ازجهت ذاتیات حالت‌منتظره نداردو کمالات اولی‌نفس‌تام وتمام حادث‌می‌شود ونسبت بصورعرضی حالّهٔ درنفس، نفس بالقوه‌است واین‌سخن‌نیز بمیان می‌آید که‌صورعقلی‌را نفس‌باعتبار تعلق ببدن‌وتحصیل کمالات ازناحیهٔ قوای‌بدنی بچه‌نحومی‌باید وبعدازآن که این‌صوررا دریافت بعداز ارتحال ازاین نشأت‌فانی صورعقلی‌را درعالم باقی بچه‌نحومطالعه می‌نماید و هنگام ارتحال ازاین‌عالم صورادراکی وحقایق علمی‌آن‌راکه نحوهٔ وجودآن‌عالم می‌باشد بچه‌نحوادراك می‌کند وانتقال آن‌بعالم‌آخرت دفعی‌است یاتدریجی .

بعدازتأمّل درآنچه که تقریرنمودیم ودقت درآنچه که‌بسلك‌تحریر آوردیم بحث‌دیگری‌نیز درمقام بمیان‌می‌آید ، وبحث‌آن‌است‌که ، نفس درمقام‌ادراك کلیّات بنابرمشرب کثیری ازمحققان باعقل‌فعال متحد می‌شود واین‌اتحاد امریست حادث ، چه‌آن‌که نفس قبل‌ازتهیّهٔ اعداد ومقدمات‌ادراك ، نسبت بدرك صورعقلی‌بالقوه بود وحصول صورواتحادآن باصورعقلی موجود درعالم‌قدس وملکوت ودهر ، نفس‌را کمال بخشید، واین‌کمال، کمال اول‌است ازبرای‌نفس چون‌درمقام استکمال‌بمشرب تحقیق صورعقلی جهت فعلیت‌نفسند ، ونفس خودمادهٔ‌عقلیات بشمارمی‌رود ، دراین صورت ، بایداین‌اتحاد درجانب عقل‌فعال ویاصورقضائی موجود درعقل حادث‌باشد، لازمه‌آن حدوث‌حالت وتحقق‌جهت امری حادث درعقل ویاصورحاصل درعقل‌است که‌هردوقدیم‌زمانی وازحقایق‌دهری محسوب می‌شوند وتحقق وحدوث حالتی بعد مالم‌یکن درعقل فرع‌بروجود قوه واستعدادپذیرائی این‌حالت می‌باشد و لازم آن حصول تجدّد وانفعال درموجود غیرزمانی وترکب‌عقل ازماده وصورت وعرض و موضوع می‌باشد واین ازأمْحَلِ‌محالاتست .

وبحث‌دیگر که‌دراثولوجیا میمردوم‌مطرح‌است این‌است‌که افاعیل‌نفس‌درعالم عقلی بچه‌صورت تحقق‌دارد ، آیا افعال‌نفس درآخرت‌نیز نظیر دنیاست ؟ و بعبارت

واضحتر: نفس درنشأت‌دنیا درانجام افعال‌خود مضطّرست وهرنفسی همین حکم‌را دارد، الااین‌که اضطرار درنفس‌انسانی بصورت اختیارومسبوق بعلم‌واراده وقدرتست، آیادرآخرت (۱) بهمین‌نحونفس‌مصدرافعال خودست، افعالی که‌جهت تکامل وکسب کمال وفعلیت‌ازنفس صادرنمی‌شوند وتلبس باین‌صور منشأ نقصان نفس‌نیزنمی‌باشد. وقابل ذکراست که فعل‌نفس درآخرت سیر در دیارمجردات مرسلات‌است.

بحث وتحقیق

یکی ازمباحثی که تحقیق درآن درفهم میمردوم ازاین رساله مدخلیت دارد فرق بین‌نفس وعقل‌است‌ازجهتی وفرق بین‌نفس‌متعلق‌ببدن ونفس‌مجردازبدن وماده،

۱ـ شیخ یونانی واتراب واتباع اومسلما نفس راحادث می‌دانند وآنار درهمان ابتدای وجود جوهرمجرد عقلانی پنداشته‌اند وبتحقیق نفس را بحسب وجود دنیوی درابتدای وجود صورت حاله درماده نمی‌دانند تا آن‌که ازناحیه حرکت جوهر بفعلیت واز راه سیر تدریجی بمقام تخیل وتعقل برسد، لذا اکثر اشکالاتی راکه ذکر نمودیم بنابرممشای آنان قابل دفع نمی‌باشد. بدون اعتقاد بحرکت جوهری، اتحادنفس باعقل فعال واتحاد آن با صور عقلی، امری غیرقابل تصورست، چه‌آن‌که نفس بنابرممشای این اعاظم صورت‌مجرد حادث مضاف ببدن‌است که ازعقل صادر وقائم بآنست ومتاخر الوجودست ازعقل فعال، و اتحاد باعقل فعال نظیر اتحاد عکس وعاکس وظل وذی ظل‌است، اتحادآن باصورعقلی، اتحاد بمشرب خطابه‌است ازاین‌باب‌که حائل وحجاب درمجرد ضعیف‌است، اتحاد حسابی درصورتی تحقق‌پذیرد که صورعقلی کمالات اولی نفس ومنشا تحقق وتجوهر جوهرذات نفس بوده باشند.

اتحاد با عقل فعال نیزازناحیه جنبش وحرکت ذات وگوهرنفس ضروری التحقق است وبلحاظ وجودنفس تکامل‌تدریجی‌است وازناحیه عقل فعال، چون عقل دارای وجودی لنفسه‌است ونیز وجودی للنفس دارد، اتحاد برفع حجب و وسایط است بین نفس و عقل نه حدوث وتجدد امری.

یعنی نفسی که جلباب بدن را خلع نموده و بملکوت اعلی پیوسته است . نفس در دوران تعلق بمادهٔ بدنی حامل هیئات مکتسبهٔ از بدن است که وجود اخروی آن ممتاز است از عقل کلی و دیگر نفوس ناطقه و بنا بر مشرب شیخ رئیس و شیخ اشراق و اوائل از حکما که نفوس را حادث می‌دانند و معتقدند که نفس در مقام ذات از ماده و مقدار تجرد دارد و صور مکتسبهٔ از ابدان از اعراض متأخر الوجود از جوهر نفسند و نفوس قبل از ابدان اگر وجودی جدا از ابدان داشته باشند و قدیم باشند جهت امتیاز و تکثر را فاقدند و چون کثرت افرادی از ناحیهٔ ماده حاصل می‌شود در عالم عقل نوع هر عقلی محصور در فرد واحد است و در جواب این ایراد که اگر تکثر از ناحیهٔ ماده باشد نفوس بعد از خلع ابدان و رجوع بملکوت بچه امتیاز دارند ، گفته‌اند ، تمیز بعد از ابدان بهیئات مکتسبه از این ابدان است . پس نفوس بعد از لحوق بعالم آخرت و رجوع بعالم عقل باندازه سعهٔ وجودی خود صور موجود در عقل را ادراک می‌نمایند بوجودی عقلانی و صور عقلی حاصل از قوای بدنی را نیز بوجودی عقلانی ادراک می‌کنند ، کلام در صور جزئیه است که در حال تعلق ببدن در قوای نازل نفس حاصل شده‌اند و ادراک این صور در آخرت غیر ادراک این صورت در دنیا . قدما به تفصیل در نحوهٔ وجود آخروی و تأثیر صور اخروی اعم از صور منشأ آلام و صور اسباب لذات بحث ننموده‌اند ، و این شریعت مصطفویه است که آخرت را عالم تبلی السرائر نامیده است و آنچه که در این نشأت دنیاوی غیب مستور است در آخرت شاهد و آشکار است و نفوس در آخرت نیز مضاف بابدانند ولی ابدان مناسب با آخرت و محشور در آخرت جمیع قوای جزئی نفس است که با کلیهٔ مدرکات خود باقی و محشور و اجساد اخروی حسّی و درّاک و نحوهٔ وجود آن وجود دراکی و علمی است و نفس در آخرت مدرکست بانواع اقسام ادراک و تبدیل بصر به بصیرت و نفس در آخرت نیز دارای شامّه و ذائقه و سامعه و باصره و حسّ مشترک و واهمه و عاقله است و هر مدرکی مدرکات خود را ادراک می‌کند بادراک حضوری اشراقی و هر فردی از افراد نفوس بری ذاته فی ذات صاحبه نفس در آخرت مبدأ آثار و افاعیل مناسب با آخرتست و افاعیل از نواحی قوای حالّه در بدن و آلات و اسطهٔ بین نفس و امور خارج صورت و قوع نمی‌پذیرد و بعبارت

تمام‌تر نفوس در آخرت چون مستکفی بالذاتند بصرف توجه مطلوب خودرا شاهد و ناظرند بشهودی اتم ونظره‌ئی اعلی وفیها ماتشتهی الانفس وتلذ الأعین . وهذا معنی قوله فی المیمر الثانی : ان النفس فی ذلك المکان العقلی وانما تقول وتری وتفعل ما یلیق بذلك العالم، الا انه لایکون هناك شیء یضطرها الی ان تفعل وتقول وانها تری الاشیاء عیاناً ولاتحتاج الی ان تقول ولا الی ان تفعل ، لأن فعلها لایلیق بذلك العالم ...

چون نفس در آخرت مستکفی بالذاتست ، فاعل بالتجلی است در آخرت نه فاعل بالقصد ، لذا لایکون هناك شیء یضطرها ، چون نفس در دنیا فاعل مضطرّ است باعتبار آن که فاعل بالقصد است ازناحیهٔ غایت ملزمه وقصد زائد بر ذات ، نفس ازجهت آن که بصرف اراده مراد خودرا مشاهده می کند درحالتی که بقیام صدوری قائم به نفس و افاعیل او در دنیا خارج ازوجود او وقائم بمواد خارجیه است ولذا قال، فلاتحتاج النفس الی ان تقول ولا الی ان تفعل ، لذا باعتباری نفی فعل وبلحاظی اثبات فعل جهت نفوس در آخرت نمود .

ازاین باب که آخرت دار ادراك وعلم وشهودست ونفوس در آخرت بعلم حضوری بدون حجب حاصل ازقوای بدنی وقوه ومادهٔ مانع ادراك وحضور مشاهده می نماید حقایق را ، لذا در ادراك محتاج به تفکر و تعقل ملازم با ترتیب مقدمات جهت کسب مجهولات نمی باشد وادراکات او ازناحیهٔ حرکت برسبیل تدریج وتدرج ووساطت امور معلومه جهت ادراك مجهولات اختصاص بدنیا دارد و درآخرت حواق امور در اختیار نفوس ومشهود ارواحند نه ظواهر لذا ازآخرت به : «الحاقة ... وما ادراك ما الحاقّة» در کلام الهی تعبیر شده است ، واین ازمعجزات قرآن ماست. والی ماذکرنا صرّح الشیخ العظیم المؤلف : انها لاتذکر شیئاً مما کانت تتفکر ، ولاتتفوه بشیء مما نطقت به ههنا ... الخ وچون نفس در آخرت محیط بدنیاست وازطرفی دنیا مرتبهٔ نازلهٔ وجودست وبنابر اصل مسلّم العالی لایرید السافل وبحکم آن که مطلوب نفوس در آخرت درجات اخروی ومعشوق ارواح ، لقاء حق است ، نفوس بالذات متوجه دنیا نیستند وسیر آنها متوجه درجات وجود عقول وملائکه وحق محض است ، قال الشیخ :

لاترضی‌النفوس ان‌تنظر الی هذاالعالم ولاالی‌شیء مماهوفیه ولاتتذکرمما رأت فیما سلف ... بل یلقی بصرها الی‌العالم‌الاعلی .

ازکلمات شیخ‌یونانی ودیگرائمهٔ حکمت ومعرفت ازاوائل بدرستی فهمیده می‌شودکه نفس‌اگربوجودتبعی وضمنی درعالم‌عقل متوقف‌می‌شد وبحرکت وتنزلات معنویه بعالم‌ابدان واردنمی‌شد ، عالم‌ماده ناقص‌بود وفیض‌وجود درعالم‌ماده وتجلی حق درعالم‌زمان ومکان بمنتهای‌خودمی‌رسید ومنقطع می‌گردید و دائره‌وجود تمام نمی‌شد وقوس‌صعودی بوجود نمی‌آید وعالم‌زمان وماده ازافراد انواع موجود در عالم‌عقول غرضیّه خالی‌می‌ماند .

ولذا قال : «فلهذه‌العلة ارسل‌الباری‌النفس الی هذاالعالم واسکنهافیه ، ثمّ ارسل‌انفسنا ، فاسکنت فی‌ابداننا، لیکون هذاالعالم تاماً کاملاً، ولئلایکون دون‌العالم العقلی فی‌التمام والکمال ، لأنه ینبغی ان‌یکون فی‌العالم‌الحسی من‌اجناس‌الحیوان مافی‌العالم‌العقلی ...» .

ازاین‌کلمات فهمیده می‌شودکه قوس‌صعودی بوجودانسان متحقق می‌شود و نفوس‌جزئیه حیوانیه درضمن وجودانسانی وبه‌تبع نفوس‌آدمی بعوالم بعداززمان وماده متصل می‌شوند، ولی فقط‌انسان دارای‌حشرمستقل‌وتام‌است وبرخی ازنفوس کاملان بعدازطی درجات برزخ وعقول بحق متصل می‌شوند[1] .

پس‌ابدان شبکه‌اند ازبرای صیدنفوس وزمینه‌اند ازبرای تحقق قوس‌صعود و وصول‌الی‌الله‌القیّوم .

«کرده‌اند این‌تله‌درخاك که‌عنقاگیرند»

اعاظم ازقدما بنابر تصریح اثولوجیا درامرنفس برمز زیاد سخن‌گفته‌اند واز جمله شیخ‌اقدم افلاطون کلمات‌دقیقی دراین‌مقام افادت فرموده‌اند که ازمطاوی کلمات‌او درمقام مباحث‌عالیه‌ئی استفاضت می‌توان‌نمود ، ازجمله بین‌نفوس‌جزئیه و

۱ــ رجوع‌شود به‌اواخر میمراول ازاثولوجیا ، صفحات ۳۶ ، ۳۷، ۳۸ و۳۹ .

نفس کلی فرقهائی قائل‌شده‌اند که درک آن کثیری ازمشکلات‌را حل می‌نماید ووجوه خلط درکلام‌متأخرین دراین‌مقام ظاهرمی‌شود ، علت سرازبرشدن‌نفس وتنزل‌آن از عالم‌عقل باعالم‌ربوبی وسبب اتصال‌آن ببدن ونحوهٔ تحقق‌آن دربدن وحقیقت‌طبیعت وعلت‌غائی وفاعلی‌وجودماده وطبیعت وحقیقت‌ابدان ونحوهٔ ارتباط‌آنها با نفوس واین‌که نفوس انسانیه بچه‌نحو ازعالم‌عقل وجنّت‌نزولی خارج شدند ، این‌خروج ازعالم‌عقل وجنت‌الهی واین‌سیروسفرازموطن‌اصلی واختیاراین‌جدائی، آیااضطراراً وکرهاً ویااختیاراً وطوعاً انجام‌گرفت ؟ ویاآن‌که به‌نوعی‌دیگر وقسمی‌آخر ورای اختیار واضطرارموجود درنفوس‌انسانی درمقام اظهارافاعیل‌خود درعالم‌دنیا بوده است ، ازقبیل حرکت‌ذاتی و جبلّی‌نفوس بطرف‌آخرت وتحرّک‌مواد وصورجمادی به‌نباتی وحیوانی وسیراستکمالی‌حیوان جهت بلوغ‌بمقام انسانی وتحرک‌ذاتی انسان جهت اتصال بعوالم ماوراءزمان ومکان جهت تحقق‌قیامت وظهورحق وتجلی‌وجود مطلق باسم وارث ومفنی دراین‌صورت خطاب‌کروبی‌جهات «وقلنا اهبطوا بعضکم لبعض‌عدو» بچه‌نحوامتثال‌شده‌است ، کرهاً أوطوعاً ، اووجه آخر غیرهما ؟

دراین‌مسأله محققان ازموحدان ازامّت مرحومهٔ محمدیه ، علیه‌وآله‌السلام ، مفصل‌بحث‌نموده‌اند، ونگارنده‌درمقدمه (۱) وتعلیقات‌برفصوص‌ورسالة‌النبوّة‌والولایة دراین‌زمینه بطریق تفصیل بحث‌نموده‌ام .

مسألهٔ‌دیگری‌که دردوران‌اسلامی‌نیزبین حکمای‌مشائی واشراقی مورد بحث و مشاجره واقع شده‌است این‌مسأله‌است‌که برخی ازحکما وجههٔ همت‌خودرا بحث از

---

۱ – باید توجه داشت‌که اضطرار و اختیار و قبول فرامین تکوینی طوعاً اوکرهاً ، غیر از اختیار و اضطرار درافاعیل عبادست و این بحث‌که تنزل اعیان از حضرت علمیه باختیارم یا اضطرار است ویا آنکه باضطرار درعین اختیار است محتاج‌به بحث مفصل‌تر است‌کمافصلناه فی بعض آثارنافی‌العرفان .

ظواهر وصورحقایق قرارداده‌اند وازباطن وحقیقت‌اشیاء بحث ننموده‌اند ، ونیز از قرارمطالب اواخرمیمراول استفاده می‌شودکه درهنگام گرمی‌بازارحکمت و فلسفه‌در یونان جمعی منغمر درمحسوسات بوده‌اند واین‌جماعت دراین‌مسأله که‌آیا حق اول «خلق‌الأشیاء بصواب ، ام‌لا ، ای‌لم‌یکن صدورالأشیاءمنه بصواب ؟ فانه قد –اختلف– اختلف‌الأوّلون فی‌ذلك واکثروافیه‌القول» شیخ‌یونانی درمقام نقل‌مرام حکیم‌الهی افلاطون –رض– گفته‌است : «ان‌افلاطون‌الشریف ، لمارأی جلّ الفلاسفة قداخطئوا –اخطآوا– فی‌وصفهم‌الانیات (۱) وذلك‌أنهم‌لماارادوامعرفةالانیات الخفیة،طلبوها فی‌هذاالعالم‌الحسّی، وذلك‌انهم رفضواالأشیاالعقلیة، واقبلواعلی‌الحسّی وحده...» این‌جماعت‌را منغمر درحس‌ّومقبل بحسیات معرفی‌نموده که‌ازعقلیات روگـردان شده‌اند .

چون درمشرب‌فلاطون وشیخ‌یونانی ودیگراتباع افلاطون عقل‌مقوم حس و هرحسّی بعقل متقوم‌است وبه‌تعبیرملاصدرا ، هرادراك‌حسّی متقوم بادراك خیالی و هرخیالی متقوم بعقل‌است وعقل روح وجان‌ماده واصل‌ثابت‌آن ومعـرف حقیقت آنست‌که قداشتهر عن‌ارباب‌الحکمة : دوات‌الأسباب لاتعرف الاباسبابها ، والعلّة‌حدّ تام‌الوجودالمعلول ، والمعلول حدّناقص لوجودالعلّة .

حسّیات ومحسوسات ازباب‌آن‌که دائماًدرتغیرند وثبات‌ندارند دارای حقیقت قابل‌ادراك نیستند ، لذا محققان‌حکما ازاتباع صدرالحکما در دوران‌اسلامی تصریح نموده‌اندکه صورمتحول درماده وحقایق سیالهٔ مادیّات ازآنجاکه معقول ومتخیل ازآن‌صور بامحسوس آن‌صورمطابقت ندارند قابل‌ادراك نمی‌باشند .

۱ــ حقیقت هرشیء نزدعرفای اُمت‌مرحومه‌عبارتست ازنحوهٔ تعین‌آن درعلم‌حق ازاین‌باب‌که هرماهیت وعین‌ثابتی مظهراسم خاص‌حقست‌که بین‌آن‌حقیقت وآن‌اسم تناسب‌ذاتی متحققست و بدون‌فناء دراحدیت ووقوف بسرّ آن‌اسم ازحقیقت مظهراطلاع حاصل‌نمی‌شود ومعاد ومبـدأ هرحقیقت اسمی‌است‌که مربی‌آن‌حقیقت می‌باشد وآن‌حقیقت متقوم بآن : الاالی‌الله تصیرالامور .

توضیحاً براین‌مطلب می‌افزائیم که شیء دردوطورازوجود ودردونحوازهستی مدرك‌نشود وعدم‌ادراك ناشی‌ازاین‌دونحو ازوجودست، شیء‌گاهی ازباب‌ضعف‌وجود وافراط دراختلاط‌باعدمیّات مدرك‌نشود ، وتارةً عدم‌ادراك ناشی‌ازقوت و تمامیت وجود واحاطه وسیطرهٔاو برمدرِك‌می‌باشد .

افلاطون بعدازتقسیم‌حقایق بحسّیات وعقلیات وبیان‌وجوه تمیّز بین‌عقل و حسّ وتقریرجهات فرق‌بین امورمحسوسه بحواس‌ظاهره وحقایق خفیّه از حواس اثبات نموده‌است که حقایق‌عقلیه اموردائمه وثابته وامورمحسوسه‌فانـی وزائل ورو بفنائند وعقلیات دارای‌ابعاد واجرام نیستند لذاکون وفساد برآنها حاکم‌نیست ، و چون حسیات وعقلیات ازانواع ممکناتند انیّت وحقیقت ووجود این‌امرزائل وفانی باآن‌حقیقت‌باقی‌ودائم‌قائم بحقیقت‌باری‌تعالی وخالق‌کل‌شیءاست وچون حق‌دارای جهت فقدان نیست خیرمحض‌است وخیرلایق جناب‌اوست وغیراو باوخیرند .

درمبحث‌مُثل‌منسوب‌به‌افلاطن‌واصحاب‌او،وشایدسقراط‌واکابرمقدم‌براو،هرماهیت وحقیقت تقسیم‌شده‌است بمحسوس ومعقول وازمحسوس‌بمعقول استدلال شده‌است و حقیقت‌معقوله بامحسوسه فردآن حقیقت می‌باشند واین‌تقسیم درکلیهٔانواع جـاری است ، لذا انسان‌را به‌ثابت ومتغیر وفانی‌وفاسد ، وباقی وثابت تقسیم نموده‌انـد و فرموده‌اند ازملاحظهٔ افرادمحسوس انسان‌معقول مدرك می‌شود واین‌انسان معقول دارای ماهیتی‌است که فی‌ذاتها نه‌محسوست ونه‌معقول ونه کلی‌است ونه‌جزئی، وانسان مدرك بقید کلیّت‌وسعه‌وجودی همان‌رب‌النوع‌است که «ایاهایتلقی‌الانسان‌والبراهین تنحونحوه ... الی‌آخرماقالوا فی‌مقرّه وموطنه ، ص ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲ و۴۳» .

وهم و تنبیه

باید توجّه‌داشت که نفس درابتدای‌وجود عقل‌بالقوه‌است وعقل هیولانی ماده معقولاتست ونفس درمقام‌عقل‌هیولانی‌فاقد جمیع معلوماتست وبالقوه مستعداست جهت نیل بکل‌معلوم ، کلی‌وجزئی ونیزباید خوب دقت‌نمود وفهمید که نفس مفاض

ببدن در ابتدای وجود عقل صرف و عاقل الذات ومعقول الذات نمی‌باشد.

مقدمه دیگر آن که صور عقلی اعراض زائد بر ذات نفس نیستند و هر صورت عقلی وارد بر نفس عین عقلی و بصر معنوی نفس و در ماده نفس وارد و متحد با نفس است باتحاد وجودی. وچون صور عقلی از اعراض زائد بر نفس نمی‌باشند از علوم انفعالی و کیفیات نفسانی محسوب نمی‌شوند.

دیگر آن که هر صورتی که بر نفس زائد متصور می‌شود بنظر دقیق از کیفیّات نباید شمرده شود، بل که این صور بنظر تحقیق قائمنـد بجهت فاعلی نفس و نفس در ابتدای ادراك کلیات نیز بفاعل اشبه است از قابل.

نکتهٔ آخر که لبّ لباب مرام است آن است که هیچ صورت عقلی ادراکی قائم به نفس بعد از موت فانی نمی‌شود بل که در آخرت علم بعیان تبدیل می‌شود واثری از تبعات علم انفعالی در آخرت وجود ندارد. امادلیل بر این که نفس در اول وجود حقیقت مجردهٔ عقلـ الذات ومعقول الذات وعاقل الذات نمی‌باشد آن است که صبی وطفل صاحب نفس تا نیل بدرجات عقل بالفعل باید قوهٔ عقل بالفعل او معطل الوجود باشد، نه خود را تعقل نماید لعدم قدرة الطفل علی تعقل الکلیات وبها یترتب عدم تعقل الذات، درحالتی که این امـر بدیهی است که عقل تام الذات تعقل می‌کند علت خود را وله العشق بمبدئه والبدیهـة یکذبه. گذشتهٔ از تمام آنچه که ذکر شد مجرد تام الوجود اصلاً وجود حدوثی بخـود نمی‌گیرد ودر مقام ذات نسبت او بکلیهٔ ابدان علی السواست. «مما ذکرنا ظهر ایراد وجوه من المناقشه علی ماذکره السعید المحقق فی الحواشی ایراداً علی الرئیس فیما اورده علی کلام المعلم علی حدّ ظنّه لأنه قال فی اثولوجیا:

انها لاتذکر شیئاً مما کانت تتفکر فیه هاهنا ولاتتفوه بشیء مما نطقت به هاهنا ولا بماتفلسفت. یعنی نفس بعد از خلع بدن بکلی از عالم ماده منخلع می‌شود وادراکات او ازقبیل مدرکات در دنیا نمی‌باشد، درحالتی که نفس اصلاً ازآنچه که در دنیا و درحال تعلق ببدن از معارف الهیّه کسب نموده است بالفعل شده است ونفوس کاملـه از متألهان که بامسائل توحید ومعارف درعمر خود سروکار داشته‌اند آنچه این قبیل از

نفوس‌را ازمقام عقل‌هیولانی بفعلیت‌رسانده وآن‌را محاذی‌عقل قرار داده‌است، سنخ معارفی‌است‌که دردنیا کسب‌کرده‌است وصورعقلی ودرک‌حقایق سبب فعلیت نفس‌او شده‌است‌لذا بتذکر امورکلیه ومعارف‌الهیّه واعراض ازصور ومعانی‌مختص به‌نفوس شریره منشأ کمال وسبب لذات‌اودرآخرت می‌باشد . بلی بعداز خلع‌بدن واتصال بعالم عقل ازامورجزئی خاص‌نشأت طبیعت مستغنی وبی‌نیازمی‌شود نه‌آن‌که آنهاراادراک ننماید وبحقایق دنیوی‌عالم نباشد .

سرّ اظهارکلمات منافی‌باقواعد دراوائل میمردوم‌را باید دراین‌جا جستجو نمودکه قدما برخلاف زعم صدرالحکما نفوس‌را ، روحانیةالحدوث وروحانیّةالبقاء می‌دانند وازآنجاکه حرکت درجوهررا منکرند ، نفس‌را ولیده ماده‌نمی‌دانند ولذا برمبنای‌خود مطالبی‌را مترتب نموده‌اند که متحمل‌ایراد ومناقشه می‌باشد . ثمّ‌قال بعدمانقلناعنه (المیمرالثانی ، ص ٤٤ و ٥٤):

والدلیل علی ان‌ذلک‌کذلک‌کونها فی‌هذاالعالم ، فانها متی‌کانت نقیّة صافیة لاترضی ان تنظرالی هذاالعالم ولاالی‌شیء مماهوفیه، ولاتذکرمما رأت مماسلف، لکنهاتلقی‌بصرها الی‌العالم‌الأعلی دائماًوالیه تنظروایاه تطلب‌وتذکر. درحالتی‌که علم نفس بعدازارتحال ازدنیا اگرچنانچه نفس درمرتبهٔعقل تام‌الوجود قرارگرفته باشد ، علم‌حضوری وجزئی‌است باشیاء نه‌علم‌کلی‌ارتسامی ونفس بالغ بمقام عقل‌کلی مشاهده می‌نماید تجلیات متنوعهٔ حق‌را درمظاهروجودی و اگر بمقام اتحاد با ربّ‌النوب بالغ شده‌باشد فیض ازناحیه ومجرای وجوداو بعوالم مادون می‌رسد و بحقایق قهراً عالم‌است بعلم‌شهودی ، بلی مطلوب خودرا درمراتب‌عالیه به‌نحووجود جمعی ودروجودخود ودرحقایق واقع درعالم‌ماده به‌تفصیل مشاهده‌می‌نماید. مطلبی که ازجهات متعدّد قابل مناقشه‌است قول‌شیخ‌یونانی‌است دردنبال‌آنچه‌که نقل‌کردیم که‌گوید : «وانما ینقلب‌منها کل علم‌علمه‌من‌هذاالعالم فتحتاج الی ان‌تذکره ، لأنها لاتحرص علی ضبطه ولاترید ان‌تراه دائماً . وانما لاتحرص‌علی‌ضبطه ، لأنه علم مستحیل‌واقع علی‌جوهرمستحیل، ولیس‌من‌شأن‌النفس ضبط‌الشیء‌المستحیل وامساکه.

ولیس فی‌العالم الأعلی جوهرمستحیل ... الخ ماقال» قاضی درحاشیهٔ براین موضع گوید : ومن هذا قال‌ابن‌رشد : ان‌الصور العقلیة‌الانفعالیة کائنة فاسدة . ص ۱۳۷ ، ۱۳۸ حاشیه بر ص۴۵ و۴۶ میمرثانی اثولوجیا . اقول : اولاً جوهرنفس چون بزعم قدما ازماده‌تجرددارد وصورعقلی نیز اعراض قائم‌بجوهرنفسند وازماده نیز تجرددارند ، نه‌نفس قبول‌استحاله وکون وفساد می‌نماید ونه‌صورعقلیه واین صور عقلی قبل‌ازتحقق واستقرار درجوهرنفس ، نفس امری بالقوه‌بود نسبت بادراك این صورت وبعداز تحقق واستقرار ، بصر معنوی‌وسمع‌عقلی نفس می‌شوند و بعداز زوال این‌صورت نفس باچه‌قوه عقل‌را مشاهده می‌نماید وصورعقلی‌را می‌بینند در حالتی‌که جمیع صورعلمی‌انفعالی‌را ازخود دورمی‌نماید ویا این‌صورفانی و فاسد می‌شوند .

عرض متأخر ازحاق‌نفس سبب فعلیت‌نفس‌نمی‌شود ، واگر نفوس کلیّه صور مکتسبهٔ دردنیارا بریزند ، چه‌چیزجهت‌آخرت دردنیاکسب نموده‌اند ، درحالتی که نفوس دردنیا بمقام‌کمال می‌رسند وبعداز انتقاش‌نظام وجود درنفس‌وصیرورت‌نفس وجوداً عقلانیاً جامعاً لجمیع‌الکمات‌المکتسبة وقد تقرر فی‌مقره که معاقب و علت آلام‌اخروی وکذلك درجانب ثواب منشأ‌لذات امری‌داخلی‌است نه‌خارجی، والناس مجزیون باعمالهم، صحیفه‌نفس درآخرت‌خود کتابی‌است‌که لایغادرصغیرة‌ولاکبیرة الااحصاها . درآخرت منشأ حشروملاك ثواب وعقاب صورنیات واعمال وهیئآت عقلیه وخیالیه مکتسبهٔ ازاعمال وعقایدست ونفس چون درآخرت ازماده مجرّدست وصورعقلیه‌نیز ازمقدارتجردتام‌دارند وازطرفی هیچ‌نفسی بعقل‌صرف تبدیل‌نشود و نفوس دارای درجات خیال‌وبرزخ وعقل وتجردصرفند، وجهت‌قوه وماده‌وهیولانی نفوس صرفاً بصورعلوم ومعارف ونیات‌وهیئات‌حاصلهٔ ازممارست درعلوم و معارف محشور می‌شوند ومحاط باین‌صورند ، وهیچ نفسی بدون هیئات ممیّزه متحقق نمی‌شود ، فرق‌است بین برازخ وعقول‌لاحقهٔ منشأ تحقق قوس‌صعودی و عقول و برازخ سابقه جدا ازنفس ومتصل بنفوس باعتباری .

نعم، نفوس‌مجرد از ابدان باعتبارسعهٔ وجودی واحاطه بمادون صفحات وجود عالم‌مثال وعالم‌را نیزمشاهده می‌نمایند وازاین‌شهود نفوس‌کامله متنعّم و ملتذند وبهذا ــجمعنا بین‌الادلة‌التی تدل‌علی ان‌المعاقب ومنشأ التذاد روحانی و جسمانی امری‌داخلی وادله نقلیه‌ئی‌که دلالت‌دارند براین‌که منشأ التذاذ وتألم امری‌خارجی است .

مشاهدهٔ نفوس‌احوال وهیئآت وصورمبادی‌نعمت ورحمت ونقمت به‌نحوتدریج وتدرّج ملازم باحرکت وزمـان نمی‌باشد ، ترتب‌صور بریکدیگر دفعةً مشاهـد نفوسند وسیر درعوالم ودرجات‌اخروی‌نیز اگرچه برسبیل ترتب‌است بلحاظ ترتب صورسابقه ولاحقه بریکدیگر ووجودترتب، دردرجات‌عقول ونفوس ولیکن مشاهده دفعی‌است نه‌تدریجی وزمانی ونضج جلود وتبدل بجلوددیگرنیز بحسب ترتب‌زمانی نمی‌باشد . نفوس بلحاظ احاطه برعوالم مادون بخصوص نفوس‌جامع جمیع‌حضرات قهراً جمیع عوالم‌را مشاهده‌می‌نمایند بمشاهدهٔ حضوری ولی‌کعبهٔ‌آمال‌نفوس‌درجات عالیه است و نفوس در آخرت دارای اعمال و افاعیل نظیری اعمـال و افعـال حالت تحقق آنها در دنیا و اختیار افمال وافعال منشأ تکامل ورافع‌حاجات‌دنیوی ندارند و این مانع مشاهدهٔ امور واقع در عالم ماده و برزخ نمیباشد و هرمعلوم و متخیّل و متوهم لازم نیست مطلوب نفوس باشد باین معنا‌که تحقق خارجی آنهارا درماده طلب نماید .

شیخ یونانی صاحب اثولوجیا شایدگمان فرموده‌اندکه نفوس آدمی‌فقط‌دارای حشر عقلی هستند و جمیع حکمای مشاء و اشراق در دوران اسلام نیز برایـن گمانند ، جز قائدنا و مقتدانا فی المعارف الالهیه‌که برهان برلزوم حشر جمیـع قوای خمسهٔ باطنی اقامت فرموده‌اند و این امر مسّلمست‌که جمیع قوای باطنی‌از ماده تجرّد دارند و بعد از بواربدن ممدوم نمیشوند .

بنابراین نفوس اخروی هم تعقل نمایند هم‌تخیّل و هم توهم و هکذا سایر قوای باطنی و نفس چون رفیع الدرجات وهیکل توحیدست درهرصورتی‌پدیدار

میشود و هرمرتبه‌ئی از نفس دارای حشر و از ناحیهٔ صور خاص هرمرتبه معاقب یا مثاب است و اهمیت فلسفهٔ ملاصدرا در اینست که حشر کلیهٔ قوای بـدنی و روحانی را اثبات می‌نماید و محشور دریوم النشور عین انسان مـوجود در دار غرور است .

برخی از نفوس در مرتبهٔ قوه عاقله‌محشورست باصور حسنه و هیئآت حاصل از غور در معارف الهیّه ولی صورت برزخی آنان بلحاظ توجه ببرخی از امور خسیسهٔ خاص نشأت زودگذر ، آلوده و بکدورات طبع وابسته است ، لذا ، لذات عقلی را با آلام جسمانی خاص مقام تقدّر و تجسّم نفس جمع نموده و چون‌این صور در جوهر خیال راسخ نشده‌اند و بحکم آنکه منشأ حسنات امری وجودی و غالب برجهات شرور است و ان‌الله غالب علی امـره زائل و نفس متخیل بصفاء ذات خود برمی‌گردد .

وهم وتنبیه آخر

قاضی سعید به تبع شیخ اعظم خیال کرده است انتقال از صورتی‌بصورت‌آخر در عقلیات‌دفعی و در متخیّلات و وهمیات تدریجی و زمانی است ، ناچار باید قبول نمایدکه جهت تجرد عقلی نفس بامدرکات خود فقط محشور می‌شود .

منشأ عقیده شیخ همان اعتقاد به‌تجرد تام انسان و انحصار مقام بقا و تجرد آدمی به تجرد عقلانی است ، و چون قوای بـاطنی نفس را (غیرعاقله) مـادی میداند ، ناچار تصور فرموده‌اند سیر نفس در صور خیالی و وهمی و انتقال از صورتی بصورت دیگر بلحاظ وقوع این صور در زمان تدریجی و زمانـی است درحالتی‌که نفس نسبت به صور جزئی بفاعل شبیه ترست تاقابل هنگام ضعف‌جهت قابلیت آن وموسم قدرت وسطوت صرفاً قیام صورکلیه وجزئیه ، قیام صدوری است چون صور حلول در جوهر نفس ندارند .

تحقیق مشرقی

درك كلية جوانب و اطراف این مسأله که در مباحث متفرقهٔ اسفار برهان برحقیقت آن اقامه شده است صعب و شبهات وارده نزد غیر متدبران در حکمت متعالیه عسیر الدفع است .

ازجمله‌آنکه بچه نحو متصورست که صور علمیه جهت کمال و فعلیت وصورت تمامیه وکمالات اولیه نفسند درحالتی‌که برنفس قیام دارند ومعلول کمال علت نمیباشد چه‌آنکه کمال جوهری هرشیء در صمیم ذات و جوهر حقیقت آن شیء متحققست ، حال آنکه صورکمالیه موجود لدی‌النفس و متأخر الوجودومتقوم به نفس میباشند ؟

و لتحقیق المرام نشیر اشارة اجمالیه و نفصّلها فی موضعه و نقول : صور صادرهٔ از نفس دارای دو وجودند ، حقیقت و تجوهرصور در متن وجود نفس بلحاظ اشتداد و حرکت ذاتی نفس در قوس صعود و رجوع بآخرت و عالم‌ربوبی جهت نیل بغایت اصلی خود ، و وجودی قائم به نفس باعتبار توجه نفس بمادون وکثرات و معدات در مقام قوس نزول ، چه آنکه ثمرهٔ تحول و استکمال ذاتی نفس ظهور رقایق وصوریست منتشأ از باطن نفس .

از باب مثال : نفس بعد از مطالعهٔ جزئیات جهت تحصیل صورت‌کلی قوت بصیرتی بهم رسانیده و اصل ثابت جزئیات فانی راکه جهت بقاء و دوام جزئیات و مرتبهٔ باطن و رب‌النوع و مفیض وجود آنها میباشد از باب عروج معنوی و اتصال وجودی باصل ثابت مادیات مشاهده نماید در عالم ملکوت اعلی و این‌همان تحول ذاتی نفس است و در مقام تطبیق معنای صادق برجزئیات ، صورت مماثل جزئیات در صقع داخلی خود ایجاد می نماید و این صورت رقیقت آن حقیقت محسوب میشود .

متفرع است براین اصل این اصل تام و تمام : برگشت‌کلیّت و جزئیت

بوجودی تام و مطلق وحقیقتی ناقص و مقید است وگرنه مفهوم و ماهیت ازهر حقیقت ، نه‌کلی است و نه جزئی ، چه آنکه کلی مفهومی از عوارض واعتبارات ذات ماهیت است .

وجود ملکوتی انسان‌که خیال میشدکلی‌مفهومی‌است درحقیقت یك‌نحووجود سعی مطلق ساری و محیط و مشتمل برجزئیات است .

این سخن درصور ادراکی خیالی و مثالی نیز جاری و ملاك درکلی وجزئی و متعقل و متخیل واحدست وصور ادراکی‌کمالات ثانیه و علم وانکشاف از اعراض متأخر ازجوهر نفس نمیباشند و فعلیت و تجوهر و استکمال روح انسانی بعلم و ادراك و عدم فعلیت و نقص آن بجهل و عدم خروج ازقوه بفعلیت‌است، لذا علم و عبادت غذای ارواح و غذای بدن و جسم مواد غذائی جسمانی است اگرچه عندالتحقیق غذای جسمانی نیز از باطن نفس بظاهر آن مفاض است و جمیع مواد صور جسمانی معلول مجرد ملکوتی میباشند ـ فتدبرجیداً ـ

بحث پیرامون دیگر مباحث رسائل اثولوجیا محتاج بدقت تام و تحقیق در عویصات مربوط بمباحث نفس و نشئات بعد از دنیا و عوالم اخروی است و غور دراین‌مباحث توقف‌دارد بر تجرید نظر و تلطیف سرّ و محتاج[1] بفراغت بال

۱ـ کشور عزیزما سالیان دراز در دوران اسلامی مرکز پرورش محققان و متفکران در علوم و معارف بشری بود بزرگترین فلاسفه وعرفا در ادوار اسلامی ازمملکت‌ما برخاسته‌اند ملت مابصبر و بردباری و قناعت و مناعت طبع و سلامت روح و اخلاق و احترام بمبانی اسلامی ، نمونه‌بودند و در شدائد احوال هرگز روحیهٔ خود را نباختند ، از تن‌پروری گریزان در سخت‌ترین‌شرائط خلاقیّت خود را ازدست ندادند .

مردم ما وقتی اسلام را پذیرفتند و راه بحوزه‌های علمی اسلامی پیدا نمودند دراندك زمانی خود را نشان دادند و سرّ موفقیت‌آنها علاوه براستعداد فراوان و سرشار ذاتی درك مسئولیت و وجدان پاك و قناعت وعدم آلودگی به فساد اخلاق بود ، منظور آنها ازتحصیل

←

وخاطرست وحقیر بواسطه کثرت مشغله و گرفتاری وافسردگی روحی وضعف‌مزاج‌و زوال تدریجی شوق‌بکار از ادامه‌کلام در این مقدمه خودداری نمودم‌ودرصورت توفیق‌ده‌میمراثولوجیا را با شرح و تعلیقات مبسوط که نشان دهنده سیر افکار در ادوار اسلامی در مباحث نفس باشد ، چاپ و در اختیار ارباب عرفان‌قرارمیدهم، مع‌انی معترف بالعجز عن‌درك مباحث هذاالکتاب لقلة البضاعةوالقصورفی‌الصناعة، وماذکرته فی هذه المقدمةکان مبلغ فهمی لاعلی‌ماهو حق مقام المؤلف العظیم.

←

اندوختن ثروت و طلب ریاست‌نبوده برای نفس علم احترام قائل بودند ، ولـی در دوران اخیر و پیدایش علوم و فنون در غرب با آنکه زمان ممتدی باعالم علم و دانش‌جدیدسروکار داریم جای خود را باز ننمودیم .

در عصر حاضر چنان فساد اخلاق اجتماع مارا احاطه نموده است‌که حدی برای‌آن متصور نمیباشد . برخی از مسئولین در سنوات گذشته عـقب افتادگی ما را معلـول فقر میدانستند ، بعد ازافزایش قیمت نفت ثروت بی‌حسابی بدست ما آمد و همین خود بلای جان اجتماع ما شد ، چون پول بی‌حد بافقدان عقل معاش و فساد عمومی اگر تـوام شود خانمان براندازست جمعی سرگرم تجملات بیهوده ، جمعی خمود و نومید از آینده ، طبقة جوان سرگرم مبارزه منفی بنیان برانداز ، جماعتی از طریـق چپاول ثروت انـدوخته و مشغول خارج‌کردن آن از مملکت‌اند .

با این وضع آشفته در مدارس عالیه ما بیش از سه‌ماه درس خوانده نمیشرد ، سطح معلومات در اغلب اساتید بسیار پـائین و شاگـرد از درس فـراری احساس مسئولیت، و تکلیف نزدیك‌مرز صفر اغلب مزارع سبز و خرم تبدیل بـه‌اراضی بائره همه از زحمت فراری مع هذه‌کلها ، در این موضوع بحث است‌که آیاده‌سال دیگر بآلمان میرسیم یاپانزده سال دیگر .

آن یکـی پرسید اشتر راکه هـی — از کجا میآئی ای فـرخنده پـی

گفت از حمـام گـرم کـوی تـو — گفت ایـن پیداست از زانوی تـو

آنچه راکه می‌توانم درآن اظهار نمایم آنستکه تحقیقات صدرالمتألهیّن در مباحث نفس بمراتب عمیق‌تر و تمام‌تر و تحقیقات او در الهیات برهانی‌تر و نیز حظ او درربوبیات ازکلیهٔ متقدمان و متأخران بیشتر و سهم او در نفائس حکمی عالی‌تر و دقیق‌تر است وکأنه قیل فی‌حقه .

هزارنقد ببازار کائنات آرند   یکی بسکهٔ‌صاحب عیارما نرسد

فهرست میمر اول از کتاب اثولوجیا

تألیف شیخ فاضل أفلوطین ـ رض ـ

فی بیان ان الکتاب تفسیر لفرفوریوس الصوری و نقله الی العربیة عبدالمسیح الحمصی و یعقوب بن الاسحاق الکندی اصلحه بامر المعتصم العباسی ص ۲۰ .

فی تقریر لزوم معرفة الغایة فی کل علم، وان اول البغیة آخر الدرک واول الدرک آخر البغیة ، وغایة کل فحص و طلب انما هو درک الحق و ان جمیع الفاعلین یفعلون لشوق الطبیعی وان الطلب لعلّة ثابتة و انه اذا لم تکن الغایة بطل الفحص و الجود و الفعل و بطلب المعرفة أیضاً و ان علل القدیمة للعالم هی الهیولی والصورة و الغایة و التمام ص ۲۱ ، ۲۲ فی انه یجب النظر فی العلل والأعراض و یجب معرفة تقدم بعض العلل علی الآخر وان لذوات العلل غایات واغراض وان البغیة هی الغایة و ان غیرها انما تکون بسببها و اثبات انیات المعرفـة دلیل انیّة الغایة و المعرفة هی الوقوف عندالغایة ولا یجوز قطع مالا غایة له بذی النهایة والغایة ص۲۲.

فی ان الغرض فی الکتاب القول الاول فی المعرفة الربوبیة و بیان أنهـا العلة الاولی وان الدهر و الزمان تحتها وان الاشیاء یتحرك الی العلة الاولـی بنوع من النزوع والشوق و بیان ترتیب العقول و ذکر بهائها و شرفها و ذکر الصور الالهیّة النوریة وکیفیة تشبّه الحسیات بها وانها لکثرة قشورها لاتقدر الحق الاول کماهو ثم ذکر الافلاك و ذکر النفوس الشریفة ص ۲۲ ، ۲۳.

فی ذکر رؤس المطالب التی و عدالحکیم تقریرها و هی : ان النفس اذاکانت فی العالم العقلی لای الاشیاء تذکر و ذکر رؤس المباحث المذکورة فی الکتـاب

ص ۲۳ ، ۲۴ ، ۲۵ ، ۲۶ ــ الی

بیان تجرّد نفس ناطقة و قوام آن بذات خود و عدم حلول آن در ماده ــ ان النفس لیست بجرم وانها لایموت ولاتفسد ــ و تقریر آنکه نفس چون از منخ ملکوتست ، کیف فارقت العالم العقلی وانحدرت الی هذا العالم الحسی ، فصارت فی هذا البدن الغلیظ الواقع تحت الکون والفساد ــ و بیان وجوه فرق بین عقل صرف قاطن در ملکوت علی الدوام و نفس متنزّل از عالم قدس و تحقیق در آنکه عقل صرف منغمر در مبدأ وجود و نفس مجرد باقید تجرد متوجه عالم ماده است و نفس کلی باعتبار وجه سافل از ملکوت متنزل می‌شود و به ابدان تعلق می‌گیرد و تقریر آنکه عقل باعتبار توجه بمبدأ وجود ساکن و غیر متحرك است و بلحاظ آنکه واجد خزائن غیبی است جهت اظهار خزائن متوجه عالم مادون میشود و از این جهت بصور نفوس ظاهر میشود ــ وان النفس اذن هو عقل تصور بصورة الشوق و من جهة شوقها الکلی منشأصور کلیه و از جهت شوق جزئی که صورت شوق کلی است مدبر ابدان می‌باشد ص ۳۱ ، ۳۲

بیان آنکه نفس دارای مراتب و شئون متعددست که همه در سلك يك حقیقت قرار دارند یعنی وجودی مجرد و تام بحسب نفس حقیقت ، دارای اطوار و ظهورات متعددست بوجه سافل و مرتبهٔ نازل مدبر ابدان جزئی حیوانی انسانی است و بوجه متوسط نفس کلی سماوی است و بوجه رفیع و اعلی منشأ صور کلی و نظم دهنده نظام تام است ، بلحاظ اشتیاق بامور جزئی خطائی که از ناحیهٔ هبوط عارض برآن شده است جبران می‌نماید و در مقام نزول نیز محصور در جسم نیست و حصر تام در جسم منافی با مقام تجرد ذاتی آن میباشد ص ۳۲ ، ۳۳

اشارهٔ اجمالی بوجود فرق بین نفس انسانی و نفوس حیوانی ونباتی وتقریر آنکه نفس انسانی نیز با تمیز آن از نفوس حیوانی و نباتی دارای اجزاء است ــ

در بیان آنکه زمان از حرکت و ماده ناشی میشود و فعل حق و خلق باری از زمان انسلاخ دارد و اینکه درکلام افلاطن و دیگران وارد شده است : ــ ان الباری خلق الخلق فی زمان ــ لأنهم اذا ارادوا وصف کون الأشیاء ، فاضطرّوا الی ان یدخلوا الزمان فی وصفهم الکون لیمیّزوا بین العلل العالیة وبین العلل الثوانی السفلیة و انهم قالوا ، ان العلة موجود قبل المعلول وان کل فاعل قبل فعله ، فتوهموا ، ان هذه القبلیة زمانیة ص ٤٢ ، ٤٣ ، ٤٤

فهرست میمر دوم

المیمر الثانی من اثولوجیا وفی اول المیمر ذکر مسائل نفیسة و منها ، ان النفس بعد الرجوع الی عالمها العقلی لأیّ الأشیاء تذکر ــ تتذکر ــ و ان النفس بعد العروج یتذکر ماهو من سنخ العالم الذی رجعت الیها بعد ماکانت فیه قبل الهبوط وان فعل النفس فی کل عالم یلیق بهذا العالم ولذا لاتفعل مثلما تفعل فی البدن ولا یتفوّه بشیء مما نطقت فی العالم الحسی اذا رجعت الی العالم العقلی و انها لا تنظر ولا تلقی بصرها الی العالم الخسیس[1] وانها تنظر الی العالم الأعلی دوماً ، ولایحتاج الی تذکر العالم الذی کانت فیه زمان تقیّدها بالبدن ص ٤٤ ، ٤٥ ، ٤٦ .

المسألة الثانیة (دربیان آنکه هرصورت عقلیه و هر موجود مجرّد عقلانی

۱ــ باید باین مهم توجّه نمود که نفس قبل از هبوط در عقل بوجود ضمنی تحقق داشت و جمیع معلومات او ، عقلانی بود مناسب با وجود متضمن در عقل علی نحو الادراک المقلی ، ولی نفس درمقام رجوع بعقل و یا رجوع بآخرت بنابرلسان شریعت محمدیه ــ ص ــ دارای جمیع ادراکات اعم از عقلی و خیالی و وهمی و محشورست با جمیع قوای باطنی ، لذا بحسب وجود در عقل حکمی دارد وبلحاظ وجود برزخی جمیع جزئیات راشهود می‌نماید و در موطن وهم متصور بصور خاص این قوه است بدون حصول تجدّد واستکمال .

از ماده تجرد دارد ، و هرحقیقت ساکن درعالم عقل منسلخ از زمان و محیط برماده و حرکت و فاعل زمانیات و تقدم آن برزمانیات غیر زمانی است ــ و النفس تعلم الاشیاء بغیر زمان ولایحتاج الی تذکر شیء لأنه لاشیء عنده بغایب حتی تتذکره والاشیاء العالیة و السفلیة حاضرة لدی النفس لاتغیب عنها اذاکانت فی‌العالم العقلی ص ٤٦

مسألة الثالثة فی‌ان‌الأشیاء العقلیة لیست تحت‌الزمان : چه آنکه مجرد ازماده و مقدار محیط برزمانیات و جسمانیاتست و چون از ماده انسلاخ دارد و از قوه بفعلیت نمیرسد ، ابداعی صرفست و قبول تجزّی ننماید وهمیشه وجودش‌حضور و عین ظهورست و غفلت در آن راه ندارد و لذا لاتحتاج الی الذکر ، لانها لاتخرج من حال الی حال و من شیء الی شیء ص ٤٦ .

تقریر اشکال و مناقشه (که‌فعلیت محضه از خواص عقل‌کل و حقیقت مجرد بالفعل است‌که معلومات آن برطبق‌نحوهٔ وجودش بالفعل و غیر قابل تجزی وآبی از قبول تکثر فردیست ، ولی نفس از آنجاکه کلیه ادراکات آن تدریجی الحصول است و هرصورت بعد از صورت دیگر حاصل گردیده است ، فهی محتاجة الی‌الذکر چه درعالم ماده باشد و چه منتقل بعالم عقلانی گردد) و بیان دفع اشکال از این راه‌که نفس بعد از تکامل و اتصال بعالم عقلانی و انتقال بعالم مجرد صرف ، تمام احکام مترتب برعقل را واجد خواهد بود[1] : ص ٤٧ ، ٤٨.

بیان آنکه نفس مادامیکه درعالم ماده واقعست در مقام تقسیم اشیاء و شرح مفاهیم، تقسیم‌الشیء بعدالشیء وتعلم‌ان‌له اولاً وآخراً دراین‌صورت هیچ امری دفعة واحده ادراك ننماید و کذلك اذا انتقلت الی العالم العقلی و تقریر جواب از این

١ ــ در حاشیه بیان نمودیم‌که نفس باعتبار وجود نفسی دارای وجود تدریجی وکمالات غیر دفعی و قبول فعلیات تابع نحوهٔ وجود نفسی آن میباشد ولی بعدازگردیدن‌آن‌ازعقول لاحقه‌تری الاشیاء فی‌العقل الخ .

مناقشه آنکه نفس درمقام تقسیم و شرح اشیاء انما تفعل فی العقل، یعنی باعتبار جهت عقلانی بدو ن استمداد از قوای جزئی خود ، در صورتی که عامل قسمت عقل باشد مدرك و معقول دارای وجود صرف است ، نه ابتدا دارد نه انتها ، لذا معقول صرف دارای وجود جمعی است نه حقیقت متفرق متجزی: ص ٤٨

خاتمة المسألة فی المعرفة ، در تحقیق این مهم که عقل مجرد بچه نحو ذات خود را درك می‌نماید ، و بیان آنکه عقل برخلاف مادیات حرکت قبول نمیکند و بحسب ذات و فعل حالتی یکنواخت دارد و باعتبار ادراك ، از ناحیهٔ ادراك و عرفان ذات خود ، حقایق خارجیه را ادراك می‌نماید ، در اشیائی معلوم بالذات و معلوم بالعرض متصورست که دارای حرکت و هیولی باشند : ص ٤٩

تحقیق رشیق در نحوهٔ اتحاد مُدرِك وان العقل کل الاشیاء وعقل از ادراك ذات ، کلیه وجودات مادون خود را ادراك می‌نماید ، لذا باکلیهٔ مدرکات خود متحدست و بعین ادراك ذات از باب احاطهٔ براشیاء بملاحظهٔ ذات خود حقایق را شهود می‌نماید ، نه آنکه در مقام ذات فاقد صور عقلی باشد ، تا از ناحیه خلو ذات آن از اشیاء مانند نفس جهت ادراك ذاتش غیر جهت ادراك اشیاء باشد تادر آن تعدد جهت قوه و فعل متصور شود ، نفس مادامی که ذات خود را مشاهده می‌نماید بعین ادراك ذات حقایق خارجی را مشاهده ننماید؛ لأنها لیست علة للاشیاء، مگر آنکه در افق عقل قرار گیرد و به فعلیت صرفه متبدل شود : ص ٤٩ ، ٥٠.

دربیان وجوه فرق بین عقل و نفس از نواحی ادراك و تقریر آنکه نفس دارای تجرد صرف نیست و چون باعتبار فعل و تکامل ببدن متکی است نتیجة از ناحیهٔ ادراك نیز متحرك و غیر ثابتست و نفس بعد از خلاصی از بدن نیز عقل صرف نمیشود ، لذا کانت حرکتها الی الاستواء اکثر منها الی المیل ، چه آنکه عقل بمادون متمایل نیست و حرکت آن واراده وحب آن بطرف مافوق متوجه است که بتعبیر (مؤلف) اثولوجیا کان حرکة العقل الی الاستواء و النفس الی المیل : ص ٥١

جواب از اشکال آنکه گوید، عقل یتحرك منه والیه، چون حرکت با استحاله واختلاف احوال‌ملازمست، وحرکت‌عقل، حرکت‌مستوی‌است نه‌مستقیم‌ملازم‌با تحدد، لذا عقل، اذا القی بصره علی‌الاشیاء، چه در مقام ملاحظه مافوق وچه مادون، چون حالت منتظره ندارد، حرکت ان مستوی است در نهایت استواء خالی از میل ملازم حرکت مستقیم وطولی نه حرکت استواء‌که عبارت اخرای سکون‌است ص: ۵۱.

المسألة الرابعة در تقریر آنکه نفس در عالم ابدان وحدت فعلی ندارد و متکثر و متجزی است و بعد از انتقال بعالم عقل جهت بساطت و وحدت برآن غلبه می‌نماید، و انهایتوحد بالعقل و بعد از اتصال بمقل واسطه بین نفس و عقل موجود[1] نمیباشد و درمقام اتحاد عقل و اتصال باصل خود ذات خود را از دست نمیدهد و مبدل بمعدوم نمیشود ص ۵۲، ۵۳.

بیان آنکه نفس بعد از اعراض از عالم جسمانی و مادی با عقل متحد میشود و درعین اتحاد قبول استحاله ننماید و ذات خود را از دست ندهد، مع‌انها تصیر هی‌العقل، و با حفظ اتحاد ناشی از اشتیاق بکمال درحالتی‌که در مقام‌تنزل و هبوط در آن اشتیاق به وجودی که از عقل جدا باشد سبب جدائی آن از عقل شد[2]: ص ۵۲، ۵۳.

---

۱ ـ شاید شیخ عظیم نظر براین تحقیق داردکه نفس در مقام انغمار در ماده از نهایت ضعف وجودی محتاجست بواسطه‌ئی‌که همان فرد برزخی موجود بین عقل و نفس در قوس نزولی است و بعد از تبدّل بفعلیت از وجود آنواسطه بی‌نیاز می‌شود.

۲ ـ و این‌همان خطائی است که از او سرزد و این خطا سبب شدکه بوجود مستقل مبدل شود و عمارت عالم ماده را سبب‌گردد ثم بمقام جمع واتحاد در قوس صعودی نائل گردد و بعد از رجوع بوجود خاص خود با عقل متحد شود و معذلك‌وجودش قبول استحاله ، عدم و فناء صرف ننماید و در نهایت اشتیاق اتحاد خود دارای وجودیست‌که متفرد و متمایز است با عقل.

المسألة الخامسة فی الذکر، ومن این بدئه و انه یشوق الأشیاء الی المکان الذی هوفیه و تقریر آنکه نفس بعد از مفارقت از عقل و هبوط از مقام رفیع و عالی بعالم ماده وارد شد و سبب اتصاف آن به ذکر توطن در مقام طبیعت است . و اشاره باینکه برخی از نفوس با جرام سماوی و برخی دیگر بعالم طبیعت نازل گردیده‌اند ص ٥٣ ، ٥٤ .

المسألة السادسة فی الذکر و المعرفة والتوهم و تقریر آنکه نفس بمجرد تذکر امری درصورت آن شیء ظاهر میشود ، و تذکّر مشتمل است برتعقل و توهم و بیان فرق بین آن بحسب اثر و باعتبار ذات ، و تحقیق تشبّه نفس از جهت قوهٔ عقل غیر تشبه آن از جهت قوه واهمه است ، و تقریر این اصل که نفس در شرافت وخسّت تابع مدرکات و صوری است بآنها متشبه میشود ص ٥٥ ، ٥٦

المسئلة الثامنة ، ان النفس فی العالم العقلی تری الخیر المحض و باین اعتبار مشتاق خیر محض و حقایق صرفه است و خیر محض بوساطت عقل معشوق نفس شریف است واصل خیر صرف محیط برجمیع اشیاست و وسائط فیض مانع از اتصال آن باشیا نمیباشد و اشاره بقاعدهٔ ان لامؤثر فی الوجود الاالله، وان لامدخلیة لما بالقوة لافاضة الوجود ، و خیر محض و جواد صرف درمقام افاضت بهرموجودی علی قدر استعداده افاضت و اجادت نماید ص ٥٦.

المسئلة التاسعة ، دربیان حقیقت ذکر ، و ان الجواهر الشریفة لیس من شأنها الذکر ، و تحقیق در این عویصه که ، ماهوالذکر وکیف هو فی العقول و ان المعرفة هناك لایخلوعن الجهل و الجهل فخر للعقل و تقریر کیفیة علم العقل وانه محیط بمادونه ولا یعلم مافوقه بالاحاطة و تقریر بعض العویصات فی المسألة العاشره: ص ٥٦ ، ٥٧ .

تحقیق در نحوهٔ وجود قوای ادراکی و مدرکات آنها در عقل و بیان آنکه نفس درعالم اعلی و مقاوم منیع عقول قبل از هبوط و بعد از هبوط بادراك وهمی اشیاء را درك می‌نماید ولی بوجودی مناسب آن عالم وکیفیتی مناسب نفس در

والحق انه ليس جزء من اجزاء النفس فى‌مكان بان‌تكون النفس داخلة فى‌البدن اوخارجة منه والنفس ليست بمكانى ولازمانى ص ٦٤ .

فى ان‌قوى النفس فى‌الجرم والعضو ليس من قبيل‌كون الشى‌ء فى‌المكان كما ان‌النفس ليست فى‌البدن‌ككون الشى‌ء فى‌الظرف ، ولاكالجرم فى‌المكان و الزمان ، وانه‌ليست النفس‌فى‌البدن‌كالشى‌ء‌المحمول ولاتكون‌نسبتها الى‌البدن‌كنسبة الكل الى‌الاجزاء وليست مثل الصورة حالة فى‌الهيولى بان يكون البدن هيولى النفس و النفس حالة فيه ص ٦٥ ، ٦٦

الميمر الثالث من‌الكتاب ، تقرير الادلة على تجردالنفس عن المادة و بيان مقالة الجرميين و بيان ان‌الحافظ للبدن والممسك له ليس الأخلاط، وان‌الاخلاط بمنزلة المادة و النفس تصورها بصورة مناسبة وان‌البدن دائماًفى‌الذوبان‌والسيلان، فالاخلاط تكون من قبيل العلل المعدة و النفس هى‌العلة‌الفاعلية ص ٦٧ ، ٦٨

فى ان الاجرام كلها واحدة من حيث‌الحقيقة و صدورالآثار المتبانية منها دليل على ان الصورة النوعية امر خارج عن الاجرام و تزييف مقالة المنكرين لتجرد النفس و اثبات تجرّدها ٦٨ ، ٦٩ .

فى ان النفس ليست هى‌الأخلاط اوالدم ، لأن‌كل عنصر و منه الدم تفنى و يخلفه بدل مايتحلّل والنفس باقية وان‌بعض الحيوان لادم له وان تأثير النفس انمايكون فى جميع اجزاء البدن و انه ليس للجسم تأثير فى جميع الأجزاء ص ٦٩ ، ٧٠ .

تقرير دلائل الجرميين من طرق مختلفة و تقرير الدليل على ابطال مقالتهم من جهات عديدة ص ٧٠ ، ٧١ ، ٧٢

بيان ترتيب العلل والمعاليل وكيفية صدور الكثرة عن‌الواحد الحقيقى ، و علة وجوب صدورالعقل عن الحق الأول و صدور النفوس عن العقل على سبيل الاشرف فالاشرف الى ان تصل النوبة الى‌الطبيعة بيان وكيفية استناد الطبايع الى العقل و التحقيق فى‌ان‌الله تعالى هوالمؤثر الحقيقى فى‌افادة الوجود ،

المفصلة للجزئيات بعدكونها فی العقل بوجود اعلی مما فی الخیال ، فمافی الخیال اثر لما فی الصناعةای القوة العقلیة الواجدة للصور مجملة ومفصلة باعتبارین و کذا فی الخیال ، فما فی العقل اشرف لبرائته عن التجسم و التقدّر و اذاحصلت الصور فی الحجر اوالقرطاس ، فما فی الحجر صنم لما فی الخیال و ما فی القوة الجزئیة الخارجة عن الحسّ مثال لما فی العقل تنزلت بصورة الحس ، فجمیع ما فی العالم الکبیر من الصور انماهی رقائق واصنام لما فی العالم المثال الاکبر و مافی المثال نقش و صنم لما فی العقل و ملاك الشرافة انما هو البرائة عن المادة و المقدار و التجسم و بین المراتب الثلاثة اصل محفوظ ص : ۸۰ ، ۸۱ .

در اینکه جمیع صور و نقوش واقع در عالم ماده مفاض از عالم عقلست و بیان آنکه هر شیء واقع در ماده و خارج از وجود نفس مدرکه ، قابل ادراك سمعی و بصری نمیباشد و ما هوالمبصر و المسموع هوالصورة التی تقع فی النفس ص : ۸۱ ، ۸۲ ، ۸۳ .

فی ان حسن الظاهر مطلوب و لکن حسن الباطن خیر من الظاهر والمرء المتأدب بالعلم و العمل القبیح المنظر خیر من الجاهل الحسن الوجه ص:۸۳،۸۴

فی ذکر الأشخاص الذی صنّف الشیخ الیونانی هذه الرسائل لهم ص:۸۵،۸۶

تقریر تحقیقات رشیقة و بیان حقایق لطیفة فی جودة نظام العقل و التحقیق فی المثل النوریة و بیان ان لکل نوع من الانواع الحقیقیة فرداً عقلیاً نوریا ص: ۸۶ ، ۸۷ ، ۸۸

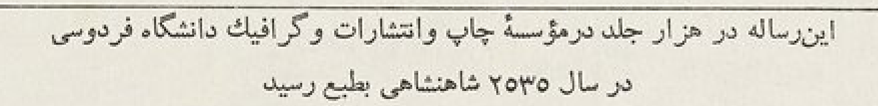


تألیف

فیلسوف اعظم افلوطین معروف به‌شیخ یونانی

با تعلیق و تصحیح و مقدمه

سید جلال الدین آشتیانی


این‌رساله در هزار جلد درمؤسسهٔ چاپ وانتشارات و گرافیك دانشگاه فردوسی
در سال ۲۵۳۵ شاهنشاهی بطبع رسید

(۱٥)

قاضی سعید قمیّ

بسم‌الله الرحمن الرحیم

یکی از افاضل حکما وعرفای ایران در دوران بابرکت سلاطین صفویّه، **قاضی سعید قمی** است که علاوه‌بر تبحّر درمباحث تصوّف و عرفـان وتبحّر در حکمت مشّائی واشراقی وآگاهی ازعلوم ریاضی وطب، درعلم فقه وحدیث ورجال وتفسیر نیز ازفضلای زمان خود میباشد، وبواسطهٔ اطّلاع جامع ازعلوم نقلی مدتی بمنصب قضا اشتغال داشت ودارای محضر ترافع بود .

نگارنده درتاریخ فلسفه وعرفان ایران درچهار قرن اخیر به‌تفصیل پیرامون احوال وآثار وعقاید اوبحث می‌نمایم ودر این‌جا باختصار اکتفا می‌نمایم .

نام شریف او محمد فرزند مفید و مدعو به **سعید شریف قمّی** است(زنـده در سال ۱۱۰٤ هجری قمری) ودر مقدمه آثارش خویش‌را بعنوان محمدالمدعو بسعید الشریف‌القمی معرفی میفرماید .

قاضی سعید درعلوم عقلی از تـلامیذ سه دانشمندمعروف عصر صفویّه : حکیم وعارف و فقیه ومفسر ومحدث‌بزرگ آخوند ملامحسن **فیض** وفیلسوف اجل آخوند **ملا رجبعلی تبریزی** و حکیم محقق و فیلسوف عظیم‌الشأن آخونـد **ملا عبدالرزاق لاهیجی** است که در عرفانیّات وحکمت متعالیه متأثر از فیض کاشانی ودر حکمت بحثی ومشّائی مستفید ازمحضر ملا رجبعلی وملا عبدالرزاق است وگویا برخی از آثار شیخ‌اشراق را نزدملاعبدالرزاق قرائت نموده (۱) .

---

(۱) ـ حقیر درجلد اول منتخبات بیان کردم که ملا عبدالرزاق اگرچه درمقام تالیف ←

قاضی به‌هرسه استاد خود ارادت میورزد وازافکار این سه استاد متأثرست ولی در الهیّات و ربوبیّات به‌آخوند ملا محسن نزدیکترست ودر آثار خود ازاو بیشتر اسم می‌بـرد واورا بسیار می‌ستاید ومنشأاین تـوجّه انغمار شدید قاضی درمباحث عرفان وتصوّف است .

افکار علمی قاضی سعید

قاضی بحسب تمایل علمی تحت تأثیر عقاید فیض قرار گرفته است لذا بایـد پذیرفت که مئآلاً او همان آراء ملا صدرا را تقریر می‌نماید ودربیان معانی کلمات وارد ازاهل بیت عصمت وطهارت یعنی ائمهٔ شیعه – علیهم‌السلام – بتأویلات عرفانی بیشتر از آنچه ملا صدرا درشروح وتعلیقات خـود برمأثورات ولویـه بیان نموده پرداخته است باین‌معنا که انغمار اودرتصوف بیشتر وتمحض او درتأویلات که‌گاهی خالی از افراط نیست بیش از فیض وملاصدرا است .

فکر قاضی وقریحهٔ اوبالذات متوجه مباحث عرفانیست وشاید اگراو ازمحضر

→

آثار خود طریقهٔ شیخ‌رئیس را اختیار نموده ودر مباحث کلامی احاطهٔ قابل توجه بآثار و اقوال محققان ازمتکلّمان ازخود نشان میدهد ولی درعرفانیّات ماهر وبافکار حکمای اشراق محیط وبمبانی استاد خود معتقد ودر حکمت متعالیه بروش ملاصدرا ورزیده ودر معضلات و عویصات مسائل حکمی بافکار استاد خود مؤمن ودرانواع واقسام مشارب ومئآرب علمی طریقهٔ عرفا را بردیگر طرق درالهیّات ترجیح داده است .

نگارنده با ذکر دلائل وقرائن موجود درآثار او ازقبیل بعضی از اشارات وتصریحات موجود در قسم دوم شرح او برتجرید علامه طوسی وبعضی ازمواضع گوهرمراد و تعلیقات بسیار نفیس او برحواشی علامه محقق خفری درمنتخبات فلسفی عرض نمودم که باید بـا دقت بیشتر وتفحّص تمامتر درعقاید وآثار این حکیم عظیم مقام بزرگ اورا شناخت .

ملا عبدالرزاق یکی ازشعرای بزرگ عصر خرد باید بشمار آید، سبک او درشعر، سبک هندی است وبین او وشاعر بزرگ عصر صفویّه میرزای صائب دوستی عمیق موجود بوده است .

عرفائی نظیر قونوی و کاشانی و قیصری بهره‌مند میشددرطراز بزرگترین عرفا قرار می گرفت .

درمقام تقریر مقاصد فلسفی قهراً درعداد شارحان وپیروان ملا صدرا قرار گرفته‌است اگرچه با افکار او گاهی مخالفت نموده ولی درتقریر همان‌مطلب کاملاً طریق آخوند ملاصدرا را پیموده است .

علت این امر آنستکه این دانشمند بزرگوار درمشرب حکمی از ملا رجب‌علی نیز لون گرفته‌است وحال تلمیذی که ازاساتید متعدّد که هریك دارای مشرب‌خاص ومباین با مسلك دیگری باشند وشاگرد ازمشارب مختلف متأثر شود معلوم است .

قاضی سعید درموارد متعدد ازآثارش ازجمله همین تعالیق براثولوجیا حرکت درجوهر را انکار نموده وبرملا صدرا ایراد نموده و اورا سخت تخطئه نموده است ولی قواعدی را مورد توجه قرارداده ومسائلی را پذیرفته است که صحّت آن‌قواعد بدون التزام بحرکت جوهری واشتداد دروجود درقوس صعود مورد تردید بل‌که بدیهی‌البطلان است، درموارد زیاد اصلاً پی بمقصد ملاصدرا نبرده ومبنای او را تخطئه نموده وخود مطلبی را درآنمقام اختیار نموده که عبارات او چه‌بسا در کتب ملاصدرا موجود است وشاید این عبارات را فیض درآثارش آورده وقاضی ازآثار فیض آن را نقل نموده است . قاضی سعید درمشرب فلسفی ملاصدرا چندان‌توانائی ندارد ودرمقام تحریر مباحث عقلی صرف که تضلّع درنظریات اساس کار است گاهی سخت ازمرحله دور میافتد، ودرمقام تخطئه بعضی ازمطالب ملاصدرا احیاناً دوچار پریشان‌گوئی نیز می‌شود . لذا بعضی از اساتید نگارنده قاضی سعید را نمی‌پسندید واورا تخطئه می‌نمود ، ولی بعقیده حقیر علت ابتلای او بهفوات همان است که عرض شد وآثار او دلالت برعظمت مقام علمی این دانشمند بزرگ دارند .

این مسأله مسلّمست که ملاصدرا قائل بتجرّد نفس‌است درجمیع مراتب‌غیبی آن ، و نزد او فقط قوای ظاهری نفس درماده انطباع دارند، لذا نزد او نفس در مرتبهٔ توهّم وتذکّر و تخیّل وحسّ مشترك ازماده تجرّد دارد، ودیگر حکمای اسلامی حتی حکمای اشراق که بعالم مثال وبرزخ درقوس نزولی قائلند غیر مقام تعقّل ، دیگر مقامات نفس را مادی میدانند .

شیخ‌رئیس متخیّله را روی مبنای‌خویش مادی‌میداند ولی درموردی ازناحیهٔ اشکالاتی که برخود وارد می‌نماید اذعان به‌تجرّد آن نموده ولی دراین عقیده پایدار نمانده است چون برفرض تجرّد روی مبانی او باز اشکالاتی بوجود میآید ازجمله آنکه آیا قوهٔ خیال تجرّد تامّ دارد یا تجرّدآن **ناقص است** ؟ در ایـن صورت باید نفوس حیوانات بعداز بوار بدن باقی‌بمانند وباید ملتزم شدکه حیوان تام‌القوی بـاید دارای تعقّل وتجرّد تام باشد، درصورت تجرّد بـرزخی ، لازم آید که افراد حقیقت واحد ، برخی مجرّد وبرخی مادی باشند ولازم آن تشکیك خاصی است که شیخ ازآن ابـا دارد. شیخ اشراق چون صور نوعیّه را منکرست تصریح بعرضیّت برخی ازقوای نفس نموده است وتصویر ودیگر آثار وارد بـر مواد را ناشی ازفعل ارباب انواع میداند وخواجه نیز دراین مسأله ازاو تبعیّت نموده است یعنی مصوّره را انکار نموده است .

قاضی درمسأله تجرّد قوهٔ خیال درکلام صدرالمتألّهین دقت وتعمّق ننموده وندانسته است که نفس ناطقه دارای درجاتی ازوجود جوهریست ونیز باین‌مسأله، که صور قائم به‌نفس چه صور واقع درمقام تجرّد تام نفس وچه صور قائم بدیگر قوای باطنی نفس بقیام فاعلی و صدوری بنفس قائمند ونفس وجود واحد اطلاقی است که با حفظ وحدت ذات درمقام ذات مدرك عقلانیّات ودرمرتبهٔ متأخر مدرك متخیّلاتست، مرتبه‌ئی ازنفس‌مجرد تام ومرتبه‌ئی ازآن مجرد برزخی ومرتبهٔنازلهٔ نفس عین مواد واجسام است وکلیه صور قائم به‌نفس که در مقامات غیب و غیب‌الغیوب نفس قرار دارند با نفس متحد وبـاقی ودائم‌الوجودند وبواسطهٔ نرسیدن به‌مراد ملاصدرا در رسالهٔ ***الطلائع والبوارق*** درمسأله معاد گوید : — **بارقة** — انّ الشیخ رئیس مشّائیةالاسلام ذهب الی‌بقاءالقوّةالمتخیّلة لأغراض (١) حملته الی ذلك، وبعض‌الأعـلام من‌الاساتید العظام زاد فیهذا الطنبور فصرّح بجوهـریتها

---

(١) — ازجمله بقاء ذات‌حیوان‌وانسان درمقام‌خیال بلحاظ‌بقاء،ودوام صوروارد برخیال وآنکه شیء مادی دائماً درحالت تحلیل است واگر قوه مادی باشد ممکن نیست صور قائم بآن باقی ومحل درحال ذوبان وتحلیل باشد

وبقائها . قال انالقوةالمتخیلة جوهر قائم لا فی محل ٍ منالبدن واعضائه، ولا هی موجودة فی جهة من هذا العالمالطبیعی ، وانّما هی مجردة عن هذا العالم فیعالم جوهری متوسط بینالعالمین ... وقد تفرّدنا باثبات هذا المطلب ببراهین ساطعة وحجج قاطعة وانالجزءالباقی منالانسان هوالقوةالمتخیّلة ، لأنّه آخرالأکوان الحاصلة للحیوان بل لـلانسان منالقویالطبیعیّة والنباتیة ... واول الأکـوان الحاصلـة فیالنشأة الآخرة ... فهذه القوة هیالباقیة منالانسان بعدخرابالبدن ، فیصلح لأن تقوم علیها النشأة الآخرة ...» .

منظور آخوند ازاینعبارت آنستکه انسان باآنکهدراول مرتبهٔ وجود دنیاوی عین مواداست بحسب تکامل بعد ازطی درجات معدنی ونباتی وارد مرتبهٔ حیوانی میشود واین مرتبهٔ اولین موطن ازمواطن بلاد تجرّدآبادست که ازعالم دیجوز مزاج وماده وفناء رهائی یافته ودرموارد دیگر این مرتبه‌را آخـر فطرت حیوان واول فطرت انسان میداند ومقام بلکه مقامات ودرجات انسانی بعد از طی درجات حیوانی حاصلمیشود وحیوانبالفعل وانسانبالقوة وقتیانسانمیشودکه دارایتجرد تام شود و جمیع مراتب و درجـات حاصل از سلوك در صراط انسانی از مـراتب حیوانی وانسانی تا آخر فناء انسان در مبدأ وجود با هیئآت وصورحاصل ازاعمال باقی ودائمی است .

بعد ازدقت درآنچه بیان شد میپردازیم باشکالات قاضی ومناقشات اوکه از نحوهٔ تحریر اشکالات معلوم میشود که او اصلاً کلمات آخوند ملاصدرا را مسّ ننموده است گوید : بارقة الأمر عندی فیالمقامین ان ذلك ظلم منالقول وزور منالفصل . اماالقول ببقائها معالعرضیّة فذلك قول بوجودالعرضالجسمانی مِن دون محل، اوبانتقالالعرض. واما جوهریّتها فلان الجوهرالفاعل فیالمواد لیس الا النفس والصّورة ، وظاهـر انالصّورة لابدّ من (۱) مـادة فیکون جسماً ، فالنفس هی المدبّرةللبدن، فیکونلشخص واحد نفسان، فیکونهناك ذاتان ...».

این شخص معروف بهفضل وذکاء باین مطلب که ملاصدرا کراراً درآثـارش

(۱) ـ رجوع شود باواخر رسالة ـ الطلائع والبوارق ـ این رساله بهچـاپ نرسیده

بیان کرده است که جمیع قوای ظاهری وباطنی نفس درسلك وجودی واحد قرار دارند و نفس چون در مقام ابتدای وجود عین مواد است ، از ناحیهٔ حرکت و استکمال واشتداد درجات نباتی وحیوانی را که اولین منزل تجرد برزخی همین مرتبهٔ حیوانی است وانسان درحرکات صعودی نظیر وجود درحرکات نزولی ولی بعکس نزول باید جمیع مراتب ممکنه را طی نماید، یعنی ماده انسان قبل از طی درجات نباتی بمقام حیوانی نمیرسد وقبل ازطی درجات حیوانی که تجرّد برزخی است بمقام تجرّد تام نائل نمیشود وهمان‌طوری که در قوس نزول مراتب درسلك وجود واحد قابل اشتداد یعنی دارای درجات شدید وضعیف قرار دارد در صعود نیز مراتب ازدرجات وجودی جدا وممتاز ازنفس درمقام تعقّل نمی‌باشد .

بناءاً علی ما ذکرنا : وجود واحد انسان دارای عرضی عریض است که با حفظ وحدت کل‌القواست ومی‌توان باتحاد نفس با جمیع قوای ظاهری وباطنی ازنواحی متعدد استدلال نمود، ازناحیهٔ مُدرِك ومَدرَك و ادراك ونیز در مراتب حس واحساس. ودر درجات نباتی ومعدنی ، نفس عین مواد واجسام است .

اما اینکه گفت : القول ببقائها مع‌العرضیّة ... الخ ، نه شیخ رئیس قائل به عرضیّت (۱) خیال است نه ملاصدرا چون این اعاظم قائلند بجوهریّت نفس حیوانی ومتخیله ازانسان درمقام ادراك اشباح واجسام، وملاصدرا اصرار دارد براینکه صور قائم بخیال نیز حلول درجوهرنفس حیوانی وقوه متخیّله ندارند و قیام این صور، قیام صدوری است .

قاضی بعد ازبیان آنچه‌که نقل شد همان مطالبی را که ملاصدرا درامر نفس ونحوهٔ ظهور او درمراتب قوای عالیه ودانیهٔ خود کراراً درکتب خود ذکرکرده است بعنوان رأی وعقیده خود دراین رساله نقل کرده است وگفته است :

والحق ان‌النفس جوهرخلقه‌الله بحیث‌لها درجات‌متخالفة من‌الوجود واکوان متواردة علیهافی‌عالم‌الشهود، وهی فی‌العالم‌الجسم یصیر طبعاً وفی‌العالم المتوسّط نفساً وفی‌العالم العلوی ان تدارکته العنایة الالهیّة عقلاً بالفعل ...» الی ان قال

---

(۱) ـ گویا شیخ رئیس را بجای شیخ اشراق مورد مؤاخذه قرار داده است .

یعنی زاد فی طنبوره نغمة اخری :

«... ولامعنی لکون القوة‌الخیالیة‌العرضی یبقی مع‌النفس کما ظنّه‌الرئیس، ولا انّها تصیر مجرّدة کما قاله‌الاستاد – ملا صدرا – بل‌الحق هو ما بیّناه ...» .

استناد عرضیّت این قوه، یعنی نفس حیوانی ومبدأ ادراك جزئی خیالی در انسان به‌شیخ رئیس، افترای صرفست، وشاید رئیس‌مشّائیه اسلام را بجای استاد اشراقیّه، مورد مؤاخذه قرار داده است .

واما اینکه گفت : ولا انها تصیر مجرّدة ... الخ، دلیل آن ازاین قراراست که ایشان حرکت درجوهر را انکار کرده است، لذا باید معتقد شود که نفس صورت تامیهٔ بدن است وحادث شده است ازناحیهٔ استعداد موجود دربدن جهت تعلق‌نفس، فرقی که این قول با قول دیگر حکما دارد آنستکه محققان نفس مفاض ببدن را مجرّد تام عقلانی بحسب جوهر ذات دانسته‌اند ، لذا حادث نزد آنان جوهر مجردی است که ذاتاً مجرّد وبحسب‌فعل مادی است وجهت قوه نفس راجع است به‌بالقوه‌بودن آن جهت ادراك صور عرضی حالّ درجوهر نفس بدون آنکه این صور درجوهر ذات نفس کوچکترین اثری ازحیث تبدیل نفس ازقوه بفعلیت درنفس وجود نفس داشته باشند وگرنه باید جوهر ذات‌نفس مجرّد دارای هیولی واستعداد باشد .

قاضی سعید باید زائد براین نیز امری را بگردن بگیرد یعنی بگوید : نفس بواسطهٔ حصول استعداد خاص مزاج بدن حادث میشود درحالتی که دارای دونحو ازتجرّدست ، تجرّد تام بحسب مقام ذات وتجرّد برزخی باعتبار تخیّل .

دراین صورت کلیهٔ اشکالاتی که ملاصدرا برمسلك مشهور ازحکما نموده‌است براو نیز وارد میشود ودراین صورت جمیع نفوس درعرض یکدیگر قرار دارند وافراد نوع واحدند . ولی قاضی من‌حیث لا یشعر بتمام آثار ولوازمی که ازناحیهٔ حرکت درجوهر برنفس‌انسانی مترتّب‌است‌ملتزم شده است ازجمله کراراً درکتب خود تصریح کرده است که نفوس درآخرت وبحسب‌وجود اخروی انواع متباینه‌اند واین قول بدون اعتقاد به‌تحوّل ذاتی از اباطیل واغلاط است .

ودیگرآنکه درهمین‌جا تصریح می‌کند که نفس درعالم ماده عین طبع ومواد

وصور قائم بمواد است ودرعالم تخیّل عین خیال ودرمقام تعقّل متحد است با صور عقلی وایضاً آثار مترتّب برمواد وصور مادی را فعل ذات نفس میداند با تصریح باینکه نفس جوهر مجردی است که بالفطره بدون قبول تجدّد وتحول و حرکت ذاتی ازناحیهٔ حصول قوه واستعدادات دربدن که امر آن منتظم نمیشود مگر ازناحیهٔ تعلق تدبیری موجودی مجرّد حادث ومخلوق دفعة نه ازناحیهٔ حرکات و استحالات حادث شده .

آثار این عارف حکیم مملو است ازمطالبی که ازملاصدرا بواسطهٔ فیض یا آثار ملاصدرا اخذ شده است با انکار مبانی آن فیلسوف عظیم .

ایشان توجّه ننموده‌اند که نسبت مجرّد اعم ازمثالی وعقلی بجمیع مادیات علی‌السواست ودیگرآنکه امکان ندارد مجرد بالفطرة حادث زمانی و واقع در دار حرکات ومتحرّکات باشد . لذا افکار متناقض درآثار او زیاد دیده میشود .

آنچه را که قاضی‌سعید درمقام اشکال برملاصدرا ذکر کرده است همه اشکالاتی است که ملا رجبعلی درآثار خود درمقام دفاع ازمسلك مشهور بر ملا صدرا وارد نموده است واین شاگرد ازاستاد دراین مطالب پیروی نموده است ودر مواردی چون در افکار وعقاید ازفیض هم متأثر شده است نقیض آن مطالب را آورده است لذا افکار متناقض درآثار او زیاد دیده میشود .

أثولوجيا

تئولوجیا

عبدالمسیح‌بن عبدالله‌بن ناعمة‌الحمصی درسال ۲۲٦ ه. ق. این اثر نفیس را از سریانی به‌عربی ترجمه نمود ویعقوب‌بن اسحاق‌الکندی آنرا برای خلیفهٔ عباسی تحریر واصلاح نمود .

اثولوجیا بمعنای معرفة‌الربوبیّات والهیات است و بعضی آنرا باسم مَیامِر معرفی کرده‌اند این لفظ درزبان سوری قدیم بمعنی محاوره ومخاطبه استعمال میشده است، بمعنی پند واندرز نیز آمده است. این کتاب که بروش اشراق تألیف شده است اثر افلوطین معروف به‌شیخ یونانی است که یکی از اعاظم تلامیذ او

(فرفوریوس صوری) آنرا از تاسوعات استاد استخراج نموده است .

استناد بی‌اساس این اثـر بمعلم اول ارسطو موجب بروز اشکالات زیـاد در دوران فلسفه وحکمت شده است، وجمع کثیری را به‌تأویلات وادار نموده‌است.

عبدالرحمان بدوی در ارسطو عندالعرب گفته‌است این‌کتاب اگرچه ازارسطو نیست وازآثار شیخ یونانی فلوطین است ونسبت این اثر به‌ارسطو ناشی از نحوه تفکّر علمای اسلام وانظار علمای عرب درعقاید وآراء ارسطوست وباآنکه بـرای دانشمندان مسلّم شده است که این اثر از ارسطو نمی‌باشد ، ازنظر علمای عرب و اسلام مشتمل برآراء ارسطوست .

آقای بدوی گفته است : ارسطو باید این جبر فکری را بپذیرد وهمین جبر فکری دانشمندان را وادار نموده است که اثولوجیا را از ارسطو بدانند نه‌آنکه تصادف واشتباه سبب نسبت کتاب به‌ارسطو شده است .

علمای عرب امثال آقای بدوی که همیشه درکنار معارك علمی قراردارند و دراطراف آثار محققان باید درحدّ یکنفر فهرست‌نویس و کتاب‌شناس اظهارنظر کنند ، باید این قِسم اظهارنظر کنند، نـه ارسطو این جبر فکری را می‌پذیرد ، چون کتاب برخلاف مشرب اوست ونه شیخ یونانی ازاین اثر عظیم خود صرف‌نظر می‌نماید .

حکمای ایران که مؤسّسان طرق مختلف حکمی در دوران اسلامی میباشند، هرگز چنین طرز تفکری از ارسطو ندارند وآنچه حول انظار وافکار موجود در این کتاب بیان کرده‌اند مباین تفکّرات ارسطو واتباع آن فیلسوف عظیم است .

آنچه که فارابی وشیخ که محرّر ومؤسّس حکمت مشّائی در ادوار اسلامی میباشند و اتباع این‌دو که شارحان افکار آنها هستند از ارسطو میدانند بکلّی با مبانی اثولوجیا متناقض است، لـذا همیشه تأویلات بارد خـود را متوجّه مطالب اثولوجیا نموده‌اند ددراین‌کتاب اگر کسی تأویل قائل‌نشود وبا زحمات‌زیاد به‌توجیه مبانی مهم آن همّت نگمارد، نصوص وظواهر این اثر اشراقی بتمام‌معناست نه‌مشائی واین مسلم‌است که اگر اثولوجیا ازهمان اول مشکوك تلقی میشد واستناد آن بـه ارسطو بی‌جهت قطعی جلوه نمی‌نمود، اهـل تحقیق آن‌را از افلاطون یا یکی از

اتباع او میدانستند وشاید کسی پیدا نمیشد که آن را از ارسطو بداند (۱) .

مطالب موجـود در اثولوجیا ، بسیار عمیق وعبارات آن حـکیمانه ونحوهٔ تحریر مباحث علمی آن براسلوبی متین واستوار ودرعین ایجاز روان والفاظ آن رسا وبالجمله القاءکننده مباحث ومسائل این اثرعظیم دارای مقامیعالی درحکمت ذوقی وبحثی است، وبعد از طیّ قرون متمادیه، مبانی این اثر منیف مطابق است با تازه‌ترین وپرجلوه‌ترین انظار فلسفی .

شیخ اشراق اگرچه ازاین کتاب استفاده قابل توجّهی نمود ولی اولین‌کسی که حق این اثـر را ادا نمود و بعمق مبانی آن رسید و برهان برتمامیّت اصول و وقواعد آن اقامه نمود، صدرالحکماست وای‌کاش صدرالحکما ، براین کتاب شرح وتعلیق می‌نوشت .

تعلیقات وشرح شیخ‌رئیس براین کتاب برفرض صحّت انتساب آن به‌رئیس عظّم‌الله قدره ورفع شأنه، ازآن جهت مورد توجه تام قرار نگرفت که مشرب او درحکمت غیرممشای مؤلف کتاب شیخ اعظم یونانی است وشیخ همه‌جا سعی نموده است، مبانی کتاب را با اصول مشّائی وفق دهد وهمه‌جا مطالب را تأویل نماید .

اثولوجیا از آثاری است که شیخ اشراق بآن توجّه زیاد داشته است ، درمسألهٔ صدور کثرت ازوحدت وعـلم حضوری اشراق مجرّد بذات ومعالیل خود ونحوهٔ

(۱) ـ بهمین مناسبت بعضی ازمحققان ازجمله ملا صدرا گفته‌اند مطابق آنچه که در اثولوجیا مسطور است، ارسطو ازمسلك سابق خـود رجوع نموده وشاید مصلحتی دربین بوده‌است که برخلاف آرای سقراط وافلاطون درآثار خود سخن‌گفته‌است. اظهار چنین مطلبی ازعبدالرحمن بدوی عجیب‌است واعجب ازآن‌تعصّب درعربیّت واختصاص‌دادن طریق‌معرفت به‌عرب وآوردن‌کلماتی نظیر ارسطو عندالعرب والفلسفة فی‌العالم‌العربی والالهیات عندالعرب است درحالتی‌که یك‌فیلسوف متمحض درحکمت‌مشاء واشراق دردوران فلسفه وحکمت ازدیار عرب بوجـود نیامده است و افـاضل حکما همه غیر عربند وازمقدمه وتعلیقاتی که آقـای بدوی ومعاصران او نظیر ابراهیم مدکور وغیرهما برآثار فلسفی نوشته‌اند ، معلوم میشود که مبانی عمیق‌فلسفی را مـسّ نکرده‌اند ودر دیار آنان استاد دراین فن وجود ندارد .

علم حق بکثرت و کیفیت شهود کثرات مادی درعقول طولیه وارباب انواع ونحوهٔ تأثر انواع‌مادی ازعقول عرضیّه ومُثُل نوریّه متکافئه ونحوهٔ تحقق سنخیّت بین فردعقلی وافرادمادی وتحقق‌عوالم‌مثالی وبرزخی‌درنزول‌وجود وتحقق‌وحدت‌نوعی بین افراد نـوع واحد باحفظ علّیت ومعلولیّت وتقدّم وتأخّر وشدت وضعف و بالجمله وقوع تشکیك در حقیقت نوع واحد وقبول تشکیك در ذاتیّات و بودن جوهر معلول ظلّ جوهر وذات علت وغیر آنچه ذکر شد دراین مبحث منشأ الهام شیخ اشراق ودیگر افاضل ازاساتید اشراقیّه اسلامیّه قرار گرفته ولی در فروعات مترتّب براین مبحث شیخ اشراق واتباع واتراب او باشتباهاتی دوچار شده‌اند و مسائلی براین قبیل ازمباحث مترتّب نموده‌اند که در اثولوجیا این‌قبیل از زلّات ولغزش‌ها دیده نمیشود .

ازجمله انکار صور نوعیّه درجواهـر جسمانی داستناد جمیع آثار صادر از انواع مادیه بارباب انواع بـدون اثبات مبادی جوهری منشأ این آثار بخیال‌آنکه ربّ النوع روح واصل وتمام‌انواع‌متحصله درعالم مواد وحرکات است وآثاری‌را که فاعل مباشر آن بایـد امری جسمانی باشد مستقیماً بدون تحقق جهات مرجّح تأثیر وتأثّر آن‌را بعقل مجرّدی کـه بکلیهٔ مادیات، دارای نسبت مساوی وجهت واحدست مستندنمودن با قواعد عقلی وفلسفی منافات دارد .

کون وفساد درحدوث صور واقع درمواد وتکوین صور در بسائط ومرکّبات وتحقق آن درمواد قابل‌متضادات وعدم‌کون وفساد دراجرام سماوی درآثار ارسطو ازمباحث ومسائلی است که به‌تفصیل مذکورست .

درسماء وعالم درخواص‌اجرام سماوی مذکـورست : «انّها غیر واقعة تحت الکون والفساد وانّهما یوجـدان فی‌المادة القابلة للمتضادات ، ولا ضدّ للأجرام العالیة ولا لحرکتها ، فهی اذن غیر کائنة ولا فاسدة ...» .

ظاهر ازکلمات شیخ یونانی در اثولوجیا ودیگر کلمات منقول ازوی اعتقاد بحرکت وسیلان درموجودات عالم ماده ازجمله نفس ناطقه است که باعتبار وجود دنیوی در بدو وجود عین مـواد واجسام ودر انتهای وجود باعتبار مرتبهٔ تخیّل مجرّد برزخی وبلحاظ مقام تعقّل مجـرّد تام واز جهة احساس صورت منطبعه در

مواد بدن است مادامی که ببدن تقیّد دارد وبعد از بوار بدن افاعیل جسمانی مادی وی بجهت نیل بغایت‌وجودی خودش پایان پذیرد ولی بجسم اخروی وصور متقدر قائم بجهت فاعلی نفس تقیّد دارد وفرق آن با عقل همین است ، اگرچه پاره‌ئی از نفوس کُمَّل ازعقول اکملند .

درمیمر عاشر اثولوجیا مذکـورست : «لما ابتدعت‌الهویة الأولی من‌الواحد الحق، وقفت والقت بصرها علی‌الواحد لیراه، فصارت – خ – عقلاً ، فلمّا صارت الهویة‌المبتدعة عقلاً ، صارت یحکی افاعیلها للواحد الحق ... وافاضت علیها قوی کثیرة عظیمة، فلمّا صارالعقل ذا قوّة عظیمة ابدع صورةالنفس من غیر ان یتحرك (قوای کثیره همان جهات فاعلی مختلف است که درعقل تحقّق دارد ، چون عقل کل‌الأشیاست ، جمیع حقایق حاصل ازمجرای عقل بجهات متمایزه مختلفه فاعلیه موجودند که همین جهات مصحّح حصول کثرت درعالم وجودست وهمین جهات فاعلیه سبب تکثّر افراد برزخی است، لذا مسلك اثولوجیا آنستکه ، تکثّر افرادی گاهی ازجهات متکثّره فاعل نیز حاصل میشود ولازم نیست کثرت فردی فقط از ناحیهٔ ماده وکثرت استعدادات حاصل شود کما ذهب الیه ارسطو، لذا تکثّر افراد برزخی مستندند بعقل واسطهٔ بین حق اول وحقایق جسمانی) وذلك انّ‌العقل ابدعه الواحدالحق وهوساکن – یعنی حق ساکن‌است – وکذلك النفس ابدعها العقل وهو – یعنی عقل ساکن است – واما النفس لم تقوا ان‌یفعل بغیر حـرکة ... بل فعلیته بحرکة ... والحرکة لا تأتّی بالشیء الثابت‌الباقی... اذ کان‌المفعول ثابتاً والفاعل دائراً بائداً اعنی‌الحرکة ، وهذا قبیح جدّاً» .

در میمر هفتم گوید : «لما قبلت‌الهیولی الصورة حدثت‌الطبیعة ، ثم صورت الطبیعة وصیّرتها قابلة للکون اضطراراً. وانّما صارت‌الطبیعة قابلة للکون (۱) لما

(۱) – ملا صدرا درجواهر واعراض اسفار با تقریری عالمانه‌این‌قبیل از کلمات را بحرکت درجوهر حمل نموده است ودر آنجا فرماید :

«قوله : صورت‌الطبیعة وصیّرتها قابلـة للکون والفساد ... الـخ. معناه جعلتها جعلاً بسیطاً وهی فی‌ذاتها قابلة للکون بحسب هذا الوجود، لا انّها لم‌تکن فی‌ذاتها کذلك، فصیرتها کذلك بحسب عارض غریب من وجودها، وناهیك قوله : «اضطراراً ...» .

←

جعل فیها من‌القوّة النفسانیّة ... ثـم وقف فعل‌العقل عندالطبیعة ومبدأ الکون ، فالکون آخرالعلل العقلیة المصورة واول‌العلل‌المکوّنة ، ولم یکن یجب ان یقطف العقل الفواعل‌المصورة للجواهر من قبل ان‌یأتی‌الطبیعة» .

ازشیخ‌یونانی (فلوطین– رض –) درغیر اثولوجیا نیز درآثار ملاصدرا مطالبی ذکر شده‌است که آخوندملاصدرا کثیری ازآن‌مطالب‌را حمل برمبنای‌خود نموده از جمله درمبحث حـرکت وحدوث عالم درقسمت جواهـر واعراض اسفار برخی از کلمات اورا حمل برحرکت جوهر نموده است ومعتقد است که محققان از قدمـا باین مسلك رفته‌اند ولی باید کثیری ازمطالب آنها را با تأویل وچه‌بسا با تکلّف برحـرکت جوهری حمل نمود واین مـرد عظیم بواسطهٔ حُسن‌ظنّی که بافاضل حکمای از قدما دارد درتحقیقات رشیقهٔ خود سعی وکوشش می‌نماید کـه قدما را در آراء وعقاید خود شریك نماید .

ملا صدرا ازمواضع مختلف عبارات شیخ‌یونانی دراثولوجیا وغیر آن استدلال بحرکت جوهر نموده ومعتقدست که افلوطین طبائع عالم‌را سیّال میداند و الفاظ کون وفساد درکلمات درمقام بیان حدوث صورمادیه با حرکت‌جوهر منافات ندارد واصطلاح کون وفساد واطلاق آن درمقابل حرکت‌جواهر وطبایع ازمتأخّران‌است.

طبع اثولوجیا وانتشار این اثرنفیس باشرح وتعلیق وتحریر وتقریر ومعضلات آن ومقایسهٔ آن با آثارحکمای‌محقق دوران‌اسلامی ضروری‌است آنچه‌که برخی از دانشمندان عرب‌زبان معاصر ما درمقام تحقیق درمطالب این کتاب نوشته‌اند بسیار سطحی وبی‌اهمیّت است. فهم مطالب این کتاب بدون آگاهی وسیع وتخصّص و تضلّع درآثار حکمای اسلامی ازمحققان مشّائی واشراقی، ومبانی فلسفی ممتنع و غیرممکن است .

→

کنایت ازآنکه وصف‌کون وفساد ازلوازم‌ضروری واضطراری هویّت صور طبیعی‌جسمانی است وایجاد طبیعت همان قراردادن وتکوین آنست متجدّداً ومتصرماً بدون تخلّل جعل بین طبایع وحرکت وسیلان آن، چون لوازم‌ذاتی قبول‌جعل وایجاد وتکوین جدا ازطبایع وملزومات خود ننمایند .

آنچه که معاصران ما در حکمت وعرفان بعنوان مقدمه وتعلیق برآثار حکما وعرفا نوشته‌اند ارزش‌علمی ندارد، مگر قسمتهائی که مرتبط میشود به‌مسائل‌تاریخی ومباحثی که محتاج به‌تعمّق مبانی فلسفی وتحقیق درمباحث عرفانی نمی‌باشد ازاین قبیل‌است مقدمه ابراهیم مدکور برالهیّات شفا و ابن‌الفارض والحب‌الالهی تألیف دکتر محمد مصطفی حلمی استادالفلسفه والتصوّف در قاهره.

فهم کتب عرفـانی و فلسفی مثل فصوص‌الحکم ابی عربی وتمهید ابن‌ترکه و شرح‌هائی‌که برفصوص نوشته شده است وکتاب شفا ونجات وتحصیل وشرح اشارات بدون تحصیل این کتب نزد استاد متخصّص درفنّ حکمت وتصوّف امکان ندارد، لذا این آقایان درمقام‌تحلیل وتحقیق درمباحث دوچار اشتباهات و زلّات غیرقابل اغماض شده‌اند ودرکثیری ازموارد ازنوشته‌های علمای‌مغرب‌زمین درحلّ مشکلات استمداد نموده‌اند که این خود نیز درپاره‌ئی ازموارد مشکلات زیادی ببار آورده است (۱) ، واین تبعیّت ازمستشرقـان جهت حلّ مسائل فـلسفی وعرفانی منشأ

(۱) ـ درتجزیه وتحلیل مباحث فلسفی وعرفانی اشتباهات زیادی درآثـار دانشمندان مغرب‌زمین دیده میشود وعجب‌آنکه برخی ازفضلای ممالک اسلامی ازاین اغلاط واشتباهات پیروی نموده‌اند.

یکی ازدانشمندان مغرب‌زمین درمقام تحلیل ونقد افکار ابن فارض گفته است چون در کلمات ابن‌فارض درمواردی لفظ فیض واصطلاح فیّاض موجود است ودر اثولوجیا نیز شیخ یونانی این لفظ را درچند موضع استعمال نموده است، پس ابن‌فارض از افلاطونیان جدیـد متأثّر شده است . ازیك دانشمند غـربی غیروارد بـر مبانی فـلسفی و عرفانی اظهار چنین مطلبی زیـاد بعید نمی‌نماید ولی از یك دانشمند عرب وارد به‌اصطلاحـات کتاب وسنّت ، تصدیق این‌قبیل ازهفوات مستبعد است، لفظ فیض واسم فیّاض درلسان شریعت متداول، وفیّاض از اسماء الهیّه است واهل تحقیق ازعرفا تصریح کرده‌اند که درلسان شرع ازآن جهت بمبدأ وجود، فیّاض‌اطلاق شده است که حقیقت وجود ازنهایت تمامیّت وجامعیّت منشأ فیضان وجود وکمالات وجودی بحقایق امکان واعیان خلقیه است وحقیقت حق ازباب آنکه صرفِ صرفِ کلیهٔ شئون وجودیست مبدأ فیضان این‌شئون‌است نسبت بذوات‌امکانیّه،

←

اشتباهات عجیبی شده است، وکثیری ازمسائل عالیهٔ عرفان وفلسفه همانطوری که دراین مقدمه ذکر نمودیجم بواسطه ناواردی آنان بزبان فلسفه وعرفان بغلط تفسیر شده است .

قاضی سعید در مشرب فلسفه وعرفان تابع استاد عظیم خود علّامهٔ کاشانی ملا محسن فیض و او تلمیذ مخلص ومقرّر بدون چون وچرای ملاصدراست .

چون قاضی ازحوزه تدریس ملاعبدالرزاق ومعاصر وی ملارجبعلی بهره برده است گاهی برمبانی ملاصدرا مناقشه می‌نماید که برطبق مبانی وقواعدی که (ازباب تأثّر زیاد ازاستاد خود فیض) پذیرفته است، ودرواقع همه مطالب او برآن قواعد استوارست این اشکالات بی‌اصل وغیروارداست .

ازاین جهت بعضی ازاساتید چندان توجّهی باو ننموده‌اند واورا غیرمتضلّع درحکمت نظری دانسته‌اند . بعقیده حقیر حق آنستکه او درحکمت متعالیه تضلّع

→

لـذا ازاصل وجود ساری درمراتب وجودی بفیض واز حقایق متقوّم بحق به‌مستفیض تعبیر نموده‌اند .

یکی‌دیگر ازموارد تأثّر فضلای عصر ما ازدانشمندان غربی که درتصوّف بحث‌کرده‌اند، مبحث وحدت وجود است ، درمطاوی این بحث درمقام معرفی افکار متصوّفهٔ اسلامی ازقبیل مولانا و ابن‌فارض‌ودیگران، سخن ازوحدت شهود درمقابل وحدت وجود بمیان آمده است و گفته شده است که ابن‌فارض ومولاناوبعضی دیگر ازصوفیه ازعرفای‌وحدت وجودی نیستند وقائل بوحدت شهودند ودکتر ابوالعلاء عفیفی وحلمی وبعضی دیگر ازمعاصران بدیده تأئید براین مطلب نگریسته‌اند وسئوال نکرده‌اند که معنای این سخن چیست ؟

برخی از ارباب تحصیل ازمحققان عرفا تصریح کرده‌اند که بدیده کشف وشهود موجود ووجود حقیقی حق است ووجود امکانی همان ظهور واضافـه ونسبت وجود حقیقی است که بالذات موجود نمی‌باشدوتحقق آن تبعی است .

این معنارا شعرای متصوّفه ازقبیل شبستری ومولانا وعطار و ازهمه لطیف‌تر ابن‌فارض بزبان شعر بوجه اتمّ با بیانی رسا تقریر نموده‌اند ومستند آنـان کشف و ذوق شهود است نه برهان ونظر وبیان آن ازطریق استدلال‌عقلی، اگرچه بعضی از ارباب‌تحقیق ازطریق برهان نیز درصدد اثبات مرام ومسلك خود برآمده‌اند .

وتخصّص تـام نظیر آخوند نوری و تلامیذ او ندارد ولی از باب آنکه مـدتها بدرس فیض حاضر شده است قهراً کثیری ازمبانی این حکمت را پذیرفته است ودر این شرح اساس کار او بمبانی ملاصدرا وابسته است وهمه‌جا ازاو استمداد نموده است وشرح او مجموعه‌ایست از مطالب وعبارات حق‌الیقین و اصول‌المعارف فیض کاشانی واین دو کتاب تلخیصی است از اسفار وشواهد آخوند ملاصدرا .

قاضی سعیددرتصوّف بیش از فلسفهٔ نظری‌خبرگی دارد وبیشترشروح او بـر احادیث واخبار مأثور از عترت واهل‌بیت عصمت در عقاید ، برعرفان مبتنی‌است ودراین قسمت ازدیگران ممتازست‌وشرح او برتوحید صدوق ودیگر آثـار او در این زمینه ازنفایس آثار بشمار میرود .

قاضی دراین تعلیقات عالی‌ترین مباحث مربوط به‌نفس وعقل و نحوهٔ ارتباط بین عقول ونفوس ونحوهٔ تعلّق بین نفوس واجسام را بـانضمام لطائفی از افکار ارباب توحید را پیرامون شرح چهار میمر اثولوجیا با کمال مهارت وتسلّط بیان نموده است .

محشّی علامه درموارد مهم ولازم به‌نقل تعلیقات منسوب بشیخ اعظم رئیس ابن سینا براثولوجیا پرداخته ودراکثر مواردی‌که بحث به‌موارد اختلاف بین شیخ وملاصدرا منجر میشود درصدد تزییف قول شیخ برآمده است وبرخی از مـواقع اشکالات او برشیخ‌رئیس ناوارد وغیرموجّه به‌نظر می‌آید (۱) ودر بعضی ازموارد مبنای ملاصدرا وتحقیق اودر مباحث عقل ونفس درست بیان نمیشود .

---

(۱) ـ درآثار قـاضی سعید مطالب یکنواخت درسلك تحریر نیامده ونوشته‌هـای او ممزوج است از غث ّوسمین، کلمات واستدلالات‌محکم وسست، علت این‌امر آنستکه ازمشارب مختلف متأثّرست وبعقیده نگارنده درمباحث ذوقی صاحب سطوت وقدرت ودرمباحث نظری صرف گاهی مطالب خطابی را به‌صورت مبانی برهـانی تقریر مینماید ودرمقام اعمال نظر و تصـّرف درمباحث نظری‌ازاو لغزش زیاد دیده میشود .

درهمین تعلیقات مسألهٔ حرکت درجوهر ووقوع تشکیك درمراتب صعود وجود ناشی از وقوع سیلان دراصل وجود عام ساری در درجات ومراتب را سخت مورد اشکال قرارداده و خود تمام فروعات مترتّب برحرکت جوهر را قبول نموده است .

حقیر جهت اجتناب ازتطویل ازتحقیق دراین مباحث دراین مقدمه ونیز در حواشی خودداری‌نمود وبحث‌تحقیقی درپیرامون مباحث‌کتاب اثولوجیا را موکول به‌بعد مینماید وانشاءالله بعد ازتوفیق چاپ تمام رسائل اثولوجیا مفصل بحث خواهد شد .

در خاتمهٔ این مقدمه ناچارم از تذکّر مطلبی که بایدبآن توجّه شود :

باید توجه داشت که برخلاف تصوّر جمعی ازدانشمندان مغرب‌زمین اثولوجیا مأخذ افکار عرفای اسلامی نیست وسنخ بحث ونحوهٔ تحقیق پیرامون مسائل الهی دراین‌کتاب به‌سبك فلسفه وحکمت است وآنچه راکه‌عرفای اسلام تحقیق نموده‌اند مبتنی است برقواعد دیگر غیرآنچه دراین قبیل ازرسائل موجود است .

صاحبان ذوق واستعداد ازدانشجویان مغرب‌زمین ونیزفضلای ایرانی‌که با آنان سروکار علمی‌دارند باید بدانندکه تصوّف و عرفان اسلامی اولاً وبالذات ومأخوذ ازقرآن مجید وآثار وارد ازحضرت ختمی‌مرتبت بوساطت اهل‌بیت او علیهم‌السلام می‌باشد .

حقیر درمقام تصحیح اثولوجیا ازچند نسخهٔ خطّی استفاده نمود، که خالی از اغلاط نمی‌باشند، لذا این نسخه که تقدیم بارباب معرفت میشود، ناقص خواهد بود. نگارنده صریحاً معترفم که مرد میدان این کار نیستم وبواسطهٔ کارهای علمی‌که در دست دارم دقت ونیز ذوق وحوصلهٔ کار تصحیح دقیق را فاقدم، وبعد ازاین وقت خویش را صرف تعلیق وشرح برآثار نفیس متصوّفه، وتألیف آثار عرفانی که در دست تهیّه دارم، خواهم نمود .

مشهد ــ روز سوم شهر شعبان‌المعظّم سال ۱۳۹۶ ه. ق. روز ولادت با سعادت سیدالأحرار حسین‌بن علی علیهما السلام ارواح‌العالمین له‌الفداء

سیّد جلال‌الدین آشتیانی

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد اشرف اولى الحكمة والالباب.

الميمر الأول من كتاب ارسطوطاليس الفيلسوف، المسمّى باليونانيّة ـ اثولوجيا ـ، وهو القول على الربوبيّة، تفسير فرفوريوس الصورى، ونقله الى العربيّة عبد المسيح بن عبد الله بن ناعمة الحمصى، واصلحه لأجل المعتصم بالله، ابو يوسف يعقوب بن اسحاق الكندى[1]: جدير لكل ساعى لمعرفة الغاية التى هو عايدها للحاجة اللازمة اليها وقدر المنفعة الواصلة اليه فى لزومه مسلك البغية لتدميث الاساليب القاصدة الى عين اليقين المزيل للشك[3] عن النفوس عند الافضاء (الف) به الى ما طلب منها، وان[2] يلزم طاعة تصرّفه ما يذيقه من الذاذة الترقى فى رياضات العلوم السامية الى غاية الشرف التى يتوقّد (ب) النفوس العقلية (ج) بالشروع الطبيعى اليها.

قال الحكيم: «اول (د) البُغية آخر الدرك، واول الدرك آخر البغية».

فالذى[3] انتهينا اليه من الفن[3] الذى يضمّنه كتابنا هذا هو أقصى غرضنا وغاية مطلوبنا فى غاية ما تقدّم من موضوعاتنا، ولمّا كانت غاية كل فحص وطلب انّما هو درك الحق، وغاية كل فعل نفاد العمل، فان استقصاء الفحص

(الف) – الاقتضاء – خ. الاصابة – خ

(ب) – يتوقف – خ ل. (ج) – بالنزوع – خ ل.

(د) – الأول – خ.

والنظر يفيد المعرفة الثابتة بأن جميع الفاعلين الكائنين يفعلون بسبب الشوق الطبيعى السرمدّى ، وانّ ذلك الطلب والشوق لعلّة ثابتة ، وانّه اذا لم يثبت معنى الغاية التى هى المطلوبة عند الفلسفة، بطل الفحص والنظر، وبطلت المعرفة ايضاً ، وبطل (الف) الجود والفعل (ب) .

واذ قد ثبت من اتفاق افاضل الفلاسفة ، ان علل العالم القديمة البادية اربعة : وهى – الهيولى، والصورة ، والعلة الفاعلة ، والتمام (ج) . فقد وجب النظر فيها وفى الأعراض العارضة منها وفيها، وان يعلم اوايلها واسبابها والكلمات الفواعل فيها، واىّ العلل (د) منها احق بالتقديم والرياسة . وان كانت بينها مساواة فى بعض انحاء المساواة، فانّا قد كنّا فرغنا فيما سلف من الإبانة عنها، وايضاح عللها (ه) فى كتابنا الذى بعد الطبيعيّات (و) ورتبنا هذه العلل الترتيب الإلهىّ العقلى على توالى شرح النفس والطبيعة وفعلهما، واثبتنا هناك ايضاً معنى الغاية المطلوبة بالقوانين المقنعة[4]، الإضطراريّة، واوضحنا ان[5] ذوات الأسباب (ز) لا بدّ لها من غايات ، وان البغية هى الغاية، وان معنى الغاية[6] ان يكون غيرها بسببها، وان لا يكون بسبب غيرها، فان اثبات[7] انّيات المعرفة دليل انيّة الغاية ، لأنّ المعرفة هى الوقوف عند الغاية ، اذ لا يجوز قطع (ح) مالا غاية[8] له بذى الغاية والنهاية .

(الف) – يبطل – خ ط . (ب) – الفضل – خ .

(ج) – لقيام البرهان على ان العلل مطلقا مادياً كان او صورياً فاعلاً كان او غائياً متناهية وان كل منها علة اولى لكن واحد منها مبدأ فيها . فتأمّل .

(د) – اى واحد من العلل الاربع وهى العلّة الفاعليّة اقدم من العلل الباقية ومبدأ لها لأنّ الغاية وان كان اقدم فيما يكون الفاعل غير الغاية لأن الغاية علّة فاعليّة لكون العلل الشىء فاعلاً لكن العلّة الفاعلية فى وجود العالم بين الغاية لوجوده كما حقّق فى مقامه .

(ه) – عالمها – خ .

(و)– وهو كتابه المسمّى بغرض ما بعد الطبيعة – خ .

(ز)– الاوساط – خ ل . (ح)– مالا نهاية – خ ل .

فالميمر[٩] فى اوائل العلوم مقدمة نافعة لمن اراد قصد معرفة الشىء المطلوب والتخرّج والمهارة بالرياضات العلوّ على من اراد السلوك الى العلوم الطبيعيّة، لانّها معينة على نيل البغية وارتياد المطلوب، واذ قد فرغنا ممّا جرت العادة بتقديمه من المقدمات اللاتى هنّ من الأوائل الداعية الى الإبانة عمّا نريد الابانة عنه فى كتابنا هذا، فلنترك الإطناب فى هذا الفن، اذ قد اوضحناه فى كتاب[١٠] مطاطافوسيقى، ولنقتصر على ما اجرينا هناك، ونذكر الآن غرضنا فيما نريد ايضاحه فى كتابنا هذا الذى هو علم كلى موضوع لإستفراغنا جملة فلسفتنا واليه اجرينا عامّة (الف) ماتضمّنته موضوعاتنا لكن (ب) ذكر أعراضِه داعياً للناظر الى الرغبة فيه، ومعيناً على فهمه فيما تقدّم منه، فلنقدّم من ذلك ذكراً جامعاً للفرض الذى له قصدنا بكتابنا هذا، ونرسم اولاً ما نريد الإبانة عنه رسماً مختصراً وجيزاً حاصِراً حسدايّاً (ج) لجميع (د) ما يتضمّن الكتاب، ثمّ نذكر رؤس المسائل التى نريد شرحها وتخليصها (ه)، ثمّ نبدء فنوضح القول فى واحدٍ واحدٍ منها بقول مستقصى (و) انشاءالله تعالى، ففرضنا فى هذا الكتاب القول الاول فى الربوبية والإبانة عنها، وانّها هى العلّة الأولى، وان الدهر والزمان تحتها وانّها علّة العلل ومبدعها بنوع من الإبداع، وان القوّة النوريّة تسنح منها على العقل، ومنها بتوسط العقل على النفس الكلّية الفلكيّة، ومن العقل بتوسط النفس على الطبيعة، ومن النفس بتوسط الطبيعة على الأشياء الكاينة الفاسدة، وانّ هذا الفعل يكون منه بغير حركة، وان حركة جميع الأشياء منه وبسببه، وان الاشياء يتحرّك اليه بنوع من الشّوق والنزوع. ثمّ نذكر بعد ذلك العالم العقلى، ونصف بهاؤه وشرفه وحسنه، ونذكر الصور الإلهيّة الأنيقة الفاضلة البهيئة التى فيه، وانّ منه به زين الأشياء كلّها (ز) وان الاشياء الحسيّة

(الف) – غاية – خ ل . (ب) – ليكون .

(ج) – طاوياً – خ ل . (د) – لجمل – خ ل .

(ه) – تمحيصها، تحصيلها – خ .

(و) – مستقيم – خ ل . (ز) – وحسنها – خ .

كلها يتشبّه بها، الا انّها لكثرة قشورها لا تقدر على حكاية الحق من وضعها ثمّ نذكر النفس الكلية الفلكية ، ونصف ايضاً كيف يفيض القوّة من العقل عليها وكيف تشبّهها به، ونحن نذكر حسن الكواكب وزينتها وبهاء تلك الصور التى فى الكواكب ، ثمّ نذكر الطبيعة المنفعلة تحت فلك القمر، وكيف تسنح القوّة الفلكيّة عليها وقبولها لتلك وتشبّهها بها ، واظهارها اثرها فى الاشياء الحسيّة (الف) الهيولانيّة الدائرة ، ثم نذكر حال هذه الأنفس الناطقة فى هبوطها وصعودها وايجادها (ب) لعلّة فى ذلك، ونذكر النفس الشريفة الالهية التى لزمت الفضائل العقليّة ولم تنغمس فى الشهوات البدنيّة ، ونذكر ايضاً حال الأنفس النباتيّة ونفس الارض والنار غير ذلك ، وحينئذ نذكر رؤس المسائل .

[فهرس المطالب التى حققها الشيخ اليونانى فى الكتاب]

ذكر رؤس المسائل التى وعد الحكيم بالإبانة عنها فى كتاب اثولوجيا ، وهو القول فى الربوبية تفسير (ج) «فرفوريوس الصورى» وترجمة «عبد المسيح الحمصى الناعمى» :

فى ان النفس اذا كانت فى العالم العقلى ، لأىّ الاشياء يذكر .

فى ان كل معقول انّما يكون بلا زمان ، لانّ كل معقول وعقل فى حيّز الدهر لا فى حيّز الزمان، بل لذلك صار العقل لا يحتاج الى الذكر .

فى ان الأشياء العقليّة التى فى العالم الاعلى، ليست تحت الزمان، ولا كوّنت شيئاً بعد شىء ولا تقبل التجزى ، فكذلك لا يحتاج الى الذكر .

فى النفس، وكيف ترى الأشياء فى العقل .

فى ان الواحد الكائن بالقوّة هو كثير فى شىء آخر، لانّه لا يقوى (د) على قبوله كلّه دفعة واحدة .

فى العقل ، وهل يذكر ذاته وهو فى العالم الأعلى ؟

(الف) – الخسيسة – خ .
(ب) – واتّحاد العلّة – خ .
(ج) – فسّر – خ .
(د) – يقومه – خ ل .

فى المعرفة ، وكيف يعرف العقل ذاته ؟ أتراه ، انّما يعرف ذاته وحده من غير ان يعرف الأشياء كلها، وانما يعرف ذاته الاشياء كلها معاً، لانّه اذا عرف ذاته، عرف الاشياء .
فى النفس ، كيف تعقل ذاتها وكيف تعقل ساير الاشياء ؟
فى النفس ، وانّها اذا كانت فى العالم الأعلى العقلى توحّدت بالعقل .
فى الذكر ، ومن أين بدؤه، وانّه يسوق الاشياء الى المكان الذى هو فيه .
فى الذكر والمعرفة والتوهّم .

فى ان الاشياء كلّها فى الوهم ، غير انّها فيه بنوع ثان لا بنوع اول .
فى النفس ، وانّها اذا كانت فى العالم العقلى انّما ترى الخير المحض بالعقل .
فى انّ الجواهر الفاضلة الشريفة ليس من شانها الذكر .
فى الذكر ، وما هو وكيف هو ؟
فى العقل ، وان المعرفة هناك دون الجهل والجهل فخر العقل هناك .
فى النفس ، وان ذكرها للأشياء كلها فى العالم الأعلى هو بالقوة فقط .
فى الاشياء التى يـرى بها الاشياء العقليّة اذ كنّا هناك هو الذى نفحص عنه اذا كنّا هنا .

فى الذكر ، وانّما بدؤه من السماء .
فى فضائل النفس ، وان ذكرها فى السماء .
فى الكواكب ، وهل يذكر بعض الأشياء
فى النفس الالهيّة الشريفة .
فى انّه ليس للكواكب منطق ولا فكر ، لانّها لا تطلب شيئاً .
فى الكواكب ، وانّها لا يذكر الاشياء الحسّية والعقليّة ، وانّها لها علومـاً حاصرة فقط .
فى انّه ليس كلّ ماكان له بصر، كان له ذكر ايضاً .
فى المشترى ، وانه لا يذكـر فى النيّرين ، وانّهما نوعان : احدهما ـ مثل البارى عز وجل ، والآخر ـ مثل النفس الكلية .
فى البارى ، عزّ وعلا، وانّه لا يحتاج الى الذكر، لانّ الذكر غيره .
فى نفس العالم كلّه وانّها لا يذكر ولا يفكر .

فى الانفس التى بفكر .
فى الطبيعة العقليّة ، وانها لا تذكر ، وان الذكر للطبيعة الطبيعيّة .
فى الفكر وما هو .
فى ان هذا العالم لا يجمع بين الاشياء الحاضرة والآتية .
فى التدبير ، وان الكلّ غير مُدبِّر .
فى ان الذكر والفكر وما اشبههما اعراض .
فى الفصل الذى بين الطبيعة وبين حكم الكل .
فى ان الطبيعة انّما هى صنم حكم الكل وافق للنفس سفلا .
فى الوهم ، وانّه بين الطبيعة والعقل .
فى الوهم ، وانّه فضيلة عارضة يعطى الشىء المتوهم ان تعلق الأثر الذى اثر فيه .
فى العقل ، وانّه فعل ذاتى وكون ذاتى .
فى العقل ، وان له ما فى النفس ، لانّ العقل هو الذى افاد النفس قوتها ، وانّ الشىء توهّمته النفس ، وصيّرته فى الهيولى هو الطبيعة .
فى الطبيعة ، وانّها تفعل وتنفعل ، وان الهيولى تنفعل ولا تفعل ، وان النفس تفعل ولا تنفعل ، واما العقل فلا يفعل فى الاجسام .
فى معرفة الاسطقسات والاجرام ، وكيف تدبِّرها الطبيعة .
فى الذهن ، وانّه فعل العقل والبرهان فعل النفس .
فى نفس الكل ، وانّها ان كانت ، لا يذكر فلم يكن من حيِّز الدهر .
فى ان كيف صارت انفسنا من حيِّز الزمان ولم يكن النفس من حيِّز الزمان ، بل صارت فاعلة للزمان .
فى الشىء الذى يولد الزمان وما هو .
فى الأنفس الكلية ، وانها غير واقعة تحت الزمان ، وانما يقع تحت الزمان آثارها .
فى النفس الكلية ، وانها ان كانت تفعل الشىء بعد الشىء فلا محالة انها تحت الزمان ام ليس تحت الزمان ، بل الأشياء المشتركة هى تحت الزمان .
فى ان الكلمات الفواعل تفعل الاشياء معاً ، وليس فى الكلمات المنفعلة ان

قوله : (س ٢٥) : فى الانفس الكلية – خ ل.

تنفعل (الف) الانفعال كلّه معاً ، لكن الشىء بعد الشىء .
فى الكلمات الفواعل وانّها غير المنفعلة ، وما الشىء الاول .
فى ان شرح الشىء الاول هو الفاعل ، وانّه يفعل فقط .
فى النفس ، وانّها فعل ما عقل ، وان الشىء الذى يفعل شيئاً بعد شىء ، انما هو فى الأشياء الحسّيّة (ب) .
فى ان الهيولى غير الصورة ، وان الشىء المركب منهما ليس بمبسوط الصور فقط .
فى النفس ، وانّها دائرة ليس لها من مركزها الى الدائرة ابعاد .
فى انّه ان كان الحيّز المحض مركزاً ، فالعقل دائرة لا يتحرك ، فان النفس دائرة يتحرك .
فى النفس ، وانّها يتحرّك شوقاً الى شىء ، وانها تولد الأشياء .
فى ان حركة هذا الكل حركة مستديرة .
فى الفكر ، وما ناله يكون فينا بزمان وانّه رؤس كثيرة .
فى القوّة الشهوانيّة ، وكيف تهيج الغضب .
فى انّه ربما اضطر المرء الى ان يقول اقاويل كثيرة محال من اجل حوائج البدن ومن اجل جهله بالخيرات .
فى ان المعاناة انّما يكون من الشىء العام ، وان اطلاق المعاناة انّما يكون من الشىء الأفضل .
فى المرء العاجز الطالح ، ومن اىّ القوى يعرف ، وما المرء الفاضل ، وما المرء الوسط الذى ليس بالصالح ولا بالطالح .
فى البدن ، وهل له حياة من ذاته ام الحياة التى فيه انّما هى من الطبيعة .
فى البدن المتنفّس ، وكيف يألم وينفعل ، وكيف يعرف ذلك بلا انفعال منّا .
فى اجزائنا وماهى ، وما الاجزاء التى فيها وليست لنا .
فى ان الإلم انّما هو للحىّ المركّب من اجل الاتصال ، وان الشىء الذى لم

(الف) — تقبل الافعال — خ ل. (س ١٣) ان النفس تنفعل بحسب جهتها النفسية ويتكون من جهة الانفعالات ويظهر ان الفيلسوف ينكر الحركة فى الجوهر .
(ب) — الخسيسة — خ ل .

يتّصل بشىء آخر فهو مكتفى بذاته .
فى معرفة الآلام كيف يكون وانّها انما يحدث عن اجتماع النفس والبدن .
فى الالم واللّذة ، وما كل واحدمنهما وما جوهرها .
فى الالم ، وكيف يحسّ به الحى ، والنفس غير واقعة تحت الالم .
فى الوجع ، وما هو اذ كان الوجع (الف) غير واقع على النفس، وان كان لايكون الا مع النفس ، فكيف نجد الوجع فى ذلك .
فى الحواس ، وانّها غير قابلة للآثار المؤثرة .
فى الشهوات البدنيّة ، وانّها انّما يحدث عن اجتماع النفس والبدن وانّها ليست للنفس وحدها ولا هى للبدن وحده .
فى الطبيعة ، وانّها احدثت فى البدن شيئاً مايكون فيه الآثار والآلام .
فى الشهوة ، وهل فينا شهوة بدنيّة وشهوة طبيعيّة .
فى الطبيعة وانّها غير البدن .
فى الشهوة ، وانّها بدؤها هو البدن المركّب بنوع من انواع التركيب .
فى الشهوة ، فان البدن هو تقدمه الشهوة .
فى الهوى ، وانّه من حسّ البدن الحيوانى ، والشهوة من حسّ الطبيعة ، والإكتساب من حس النفس .
فى النفس ، وان الشهوة غريزة فى الطبيعة .
فى الشهوة التى كانت فى النباتات وان كانت غير الشهوة التى فى الحيوان .
فى انّه فى الأرض شهوة وان كانت فما هى ؟
فى الأرض ، وهل هى ذات نفس ؟ فانّها وان كانت ذات نفس فلا محالة انّها حيوان ايضاً .
فى الحواس ، وهل يمكن الحى ان يحسّ بغير ادات ؟ وهل كانت الحواس لحاجة ما .
فى الحس وما هى وكيف هى ؟
فى الفواعل، وانّها تشبه المنفعلات ، ولا يستحيل طبايع الفواعل الى طبايع

(الف) – الوجع – خ ط .

المنفعلات .

فى الأشياء الواقعة تحت البصر وكيف تبصرها النفس .

فى الحس ، وانّه لايكون الا من اجتماع النفس والهواء فقط، لكن ينبغى ان يكون شىء آخر يقبل الأثر ، وما الاثر ؟ وكيف يكون الحس ؟

فى الحواس البدنيّة ، وانما يكون بالآلات البدنيّة .

فى المتميّز ومـا بين الأشياء المتميّزة وبين الأشياء الـواقعة تحت التميّز والمتوسط بينهما .

فى الحس ، وانّه كالخادم النفس، وانه لا يكون الا بتوسّط البدن .

فى السماء ، وهل للسماء والكواكب حس ام لا ؟

فى الكل ، وان ليس له حس بل انّما يحسّ باجزائه .

فى افلاطن وما ذكر فى كتابه الى طيماوس .

فى انّه لا يكتفى الانسان فى علم المحسوسات بالحسايس، الا ان يكون النفس تقنع بذلك .

فى الرقى والسحر ، وكيف يكون وكيف يحس القمر والكل لا يحس ولا شىء من اجزائه .

فى الأرض ، وهل يحسّ كما يحسّ الشمس والقمر، واى الاشياء يحس ؟

فى النبات وانّه من حيّز الهواء .

فى القّوة المولّدة ، وانها فى الأرض، وانها يعطى النبات سبب النبت ، وانّ النبات انّما هو بمنزلة الجسم للقوة المولدة .

فـى جسم الارض وما الشىء الذى يعطيه النفس ؟ فليست الارض اذا كانت متّصلة بعضها ببعض مثلها اذا كانت منفصلة .

فى الأرض ، وان فيها قّوة نباتيّة وقّوة حسّية ، وعقلاً وهو الذى سمّوه الاولين دامطراً .

فى الغضب، وهل قوة الغضب منبثّة فى سائر البدن، ام هى فى جزء من اجزائه؟

فى ان الشهوة فى الكبد وكيف هى هناك ؟

فى الغضب ، واين مسكنه من البدن ؟

فى الشجر ، لم عدمت قوّة الغضب ولم يعدم قوّة النبات ؟
فى النبات فان لكل منبت مشوقاً ما .
فى الغضب وانّه ليس فى القلب .
فى النفس البهيميّة ، ولم صارت اذا كانت تمام البدن انه لا يبقى له اثر عند مفارقة النفس الناطقة البدن ؟
فى النفس البهيميّة ، وهل يفارق البدن بمفارقة النفس الناطقة ؟
فى ضوء الشمس وكيف يغيب مع غيبوبة الشمس ؟
فى النفس السفليّة ، وهل يذهب الى النفس العالية ام تفسد ؟
فى الألوان والاشكال الجرميّة كيف يحدث وكيف يفسد، وهل تنفسد فى الهواء ام لا ؟
فى النفس ، وهل يتبعها التوالى اعنى النفس البهيميّة والطبيعيّة ام لا ؟
فى الكواكب ، وان ليس لها ذكر ولا لها حسايس .
فى الأشياء الكاينة بالرقى والعزائم والسحر .
فى الأشياء الكاينة مالردمه (الف) من السحر .
فى الفواعل والمنفعلات الطبيعيّة والصناعيّة و الكاينة فى العالم .
فى العالم، وانّه يفعل فى اجزائه وينفعل منها، وان اجزاء العالم يفعل بعضها فى بعض وينفعل بعضها من بعض بالقوى الطبيعيّة التى فيه .
فى حركة الكلّ ، فانّها يفعل من الكلّ والأجزاء فى الأجزاء ، واما (ب) الاشياء التى يكون من فعل بعضها فى بعض .
فى الصناعات واعمالها ، وما الشيء الذى يطلب فى الصناعات ؟
فى حركة الكلّ وما الذى يفعل فى ذاتها واجزائها .
فى الشمس والقمر وما الذى يفعلان .
فى الاشياء الارضيّة ، وانّهما يفعلان فيها غير فعل الحرّ والبرد .
فى الكواكب ، وانّه لا ينبغى ان نضيف احد الأمور الواقعة منها على الأشياء الجزويّة الى ارادة منها .

(الف) – الرديّة – خ ط . (ب) – وما – خ ط .

فى الكواكب ، وانّا اذا كنّا لا نضيف الأمور الواقعة على الاشياء منها الى علل جسمانيّة ولا الى علل نفسانيّة ولا الى علل اراديّة ، فكيف يكون مايكون منها .

فى الكل ، وانّه واحد حىّ محيط بجميع الحيوان .

فى الأجسام الجزويّة ، وانها اجزاء للكل ، وانّها تنال من نفس الكل .

فى الأجسام ، وان منها ما فيه نفس الكل ومنها ما فيه نفس اخرى مع نفس الكل .

فى الأجسام التى فيها نفس غير نفس الكل ، وانّها تقبل الآثار من داخل ومن خارج .

فى الكل ، وانها يحسّ بألم جزئه القريب منه والبعيد .

فى الأجزاء ، وكيف يألم بعضها يألم بعض .

فى الفاعل الشبيه بالمنفعل ، وانّه لا يألم الفاعل من المنفعل ما كان شبيهاً به كما يألم الفاعل الذى لا يشبهه ، وما الشىء اللذيذ الحق .

فى الحىّ ، وكيف يدخل افاعيله الصور بعضها على بعض ، والحى واحد .

فى الكل ، وان فيه مادة شبيهه بالمصب .

فى الأجزاء ، وان بعضها يفسد بعضها .

فى الحيوان ، وكيف يغتذى بعضها من بعض .

فى الكل والاجزاء ، ولم صارت الاجزاء ما يضادّ بعضها بعضاً ، والكلّ متّفق لا تتضادّ ، ولم صار التضاد فى الاجزاء .

فى الأجزاء ، وكيف اتفقت بالكل وهى متضادة ، ومثل ذلك مثل صناعة الرقص .

فى الاشياء السماويّة ، وانّها فواعل والدلائل .

فى العالم ، وانّه هو الذى يشاكل الكواكب ، وانّه هو الذى ينفعل منها ، فهو اذا الذى فى ذاته .

فى الامور الآتية الينا من الكل وفى الامور التى (الف) لا يأتينا الينا منها .

فى اشكال الكواكب ، وان الأشكال لها قوى هى المشكّلة من تلك الاشكال .

(الف) – لا يأتى الينا – خ ط .

[فى بيان ان النفس غير منطبعة فى الاجسام والمواد وانّها قائمة بذاتها ومتقوّمة بعلتها المفيضة لوجودها]

اما اذ قد بان (الف) وصحّ، ان النفس ليست بجرم، وانّها لا يموت ولا تفسد ولا تفنى، بل هى باقية دائماً .

فانّا نريد ان نفحص عنها ايضاً كيف فارقت العالم العقلى[11] وانحدرت الى هذا العالم الحسى الجسمانى، فصارت فى هذا البدن الغليظ (ب) السائل الواقع تحت الكون والفساد .

فنقول : ان كل جوهر عقلى[12] فقط ذو حياة عقليّة، لا يقبل شيئاً من الآثار، فذلك الجوهر ساكن فى العالم العقلى[13] ثابت فيه دائماً لايزول عنه، ولايسلك الى موضع آخر، لانّه لا مكان له يتحرّك اليه (ج) غير مكانه، ولا ينساق الى مكان آخر غير مكانه. وكلّ جوهر عقلى، له شوق ما[14]، فذلك الجوهر بعد الجوهر الذى هو عقل فقط لا شوق له، واذا استفاد العقل[15] شوقاً ما، سلك بذلك الشوق الى مسلك ما، ولا يبقى فى موضعه الأول ، لانّه يشتاق الى الفعل[16] كثيراً ، والى زين الاشياء التى رآها فى العقل، كالمراة[17] قد

(الف) – اما بعد – اذ قد بان ... – خ .

(ب) – السافل – خ .

(ج) – يعنى لا يمكن فى حقّه مرتبة يطلبها غير مرتبته امّا التى فوقها فلانّها مرتبة ناريّة وهو غير ممكن فى حقّه او يستحيل ان يصير المعلول قبل العلّة فى التمام . واما التى دونها فلأن الشىء يستحيل ان ينتقل الى مرتبة دون مرتبته ، او الأشياء لا تنتقل ولا تنقلب طبعاً الا ماهو خير له بالاضافة .

استحملت وجاءها(الف) المخاض توضع ما فى بطنها ، كذلك العقل اذا تصوّر بصورة الشوق، يشتاق الى ان يخرج الى الفعل، بما فيه من الصورة، ويحرص على ذلك حرصاً شديداً ، ويتمحّض فيخرجها الى الفعل لشوقه الى العالم الحسى ، والعقل اذا قبل الشوق[١٨] سفلاً تصوّرت النفس منه .

فالنفس اذن[١٩] هو عقل تصوّر بصورة الشوق ، غير ان النفس[٢٠] ربّما اشتاقت شوقاً كلّياً ، وربما اشتاقت شوقاً جزئياً ، فاذا اشتاقت شوقاً كلّية ، صوّرت الصور الكليّة فعلاً ودبّرتها تدبيراً عقلياً كلياً من غير ان يفارق عالمها الكلى. واذا اشتاقت الى الأشياء الجزئيّة التى هى صور لصورها الكلّى ، زيّنتها وزادتها نقاوةً وحسناً ، واصلحت ما عرض فيها من خطاء ، ودبّرتها تدبيراً اعلى وارفع من تدبير علتها[٢١] القريبة التى هى الأجرام السماويّة ، فاذا صارت النفس فى الاشياء الجزئيّة ، لم تكن محصورة فيها. اعنى انّها لا تكون فى الجسم كانّها محصورة فيه، بل يكون فيه[٢٢] وخارجة منه وربّما كانت النفس فى جسم، وربما كانت خارجة من الجسم. وذلك انها لمّا اشتاقت الى السلوك والى ان يظهر افاعيلها ، تحرّكت[٢٣] فى العالم الأول اولاً ، ثمّ الى العالم الثانى ، ثمّ الى العالم الثالث، غير انّها وان تحرّكت وسلكت من عالمها الى ان يأتى العالم الثالث ، فان العقل لم يفارقها[٢٤] ، وبه فعلت ما فعلت، غير ان النفس ان كانت فعلتها بالعقل، وان العقل لم يبرح مكانه العال الشريف، وهو الذى فعل الأفاعيل الشريفة الكريمة العجيبة بتوسط النفس، وهو الذى فعل الخيرات فى هذا العالم الحسى، وهو الذى زين الاشياء بان صيّر الأشياء منها دائماً ، ومنها داثراً ، الا ان ذلك انّما كان بتوسط النفس، وانّما يفعل النفس افاعيلها به، لان العقل[٢٥] انّيته دائمة، ففعله دائم.

واما نفس سائر الحيوان[٢٦] ، فما سلك منها سلوكاً خطاءاً، فانها صارت فى اجسام السباع ، غير انّها لا تموت ولا تفنى اضطراراً ، وان القى[٢٧] فى هذا العالم نوع آخر من انواع النفس، فانّما هو من تلك الطبيعة الحيّة (ب).

(الف) – المخاض الوجع الذى للمرأة لوضع ما فى بطنها – خ .

(ب) – الحسّية – خ ط .

وينبغى للشىء الكائن من الطبيعة الحيّة (الف) ان يكون حياً ايضاً، وان تكون علة حياة الشىء الذى صار اليه. وكذلك (ب) النفس النبات[٢٨] كلها حيّة، فان الأنفس كلها انبعثت من بدو واحد، الا ان لكل واحد منها حياة يليق به ويلايمه، وكلها جواهر ليس باجرام ولا تقبل التجزية .

واما نفس الانسان[٢٩] فانّها ذات اجزاء ثلاثة : نباتيّة ، وحيوانيّة، ونطقية، وهى مفارقة لبدن[٣٠] عند انتقاصه وتحليله، غير ان النفس[٣١] النقية الطاهرة التى لم تتدنّس ولا تتسخ (ج) باوساخ البدن ، اذ افارقت عالم الحس ، فانّها سترجع الى تلك الجواهر سريعاً ولم تلبث ، واما التى قد اتّصلت بالبدن وخضعت له، (د) صارت كانّها بدنيّة لشدّة انغماسها فى لذات البدن وشهواته، فانها اذا[٣٢] فارقت البدن، لم يصل الى عالمها الا بتعب شديد حتّى يلقى (ه) عنها كلّ وسخ ودنس علّق بها من البدن ، ثمّ حينئذ يرجع الى عالمها[٣٣] الذى خرجت منه من غير ان يهلك[٣٤] ويبيد ، كما ظنّ اناس (و) لانّها متعلقة (ز) ببدنها وان بعدت منه وناءت ولم يمكن[٣٥] ان

(الف) – الحسية – خ ط . (ب) – انفس – خ ط .

(ج) – ولا توسخ – خ ل . (د) – وصارت – خ ل .

(ه) – ينقى – خ ل .

(و) – وهؤلاء جماعة من الملاحدة والدهريّة ، وطائفة من الطبيعيّين والاطباء ممّن لا اعتداء بهم فى الفلسفة ، ولا اعتماد عليهم فى العقليات ، ولا تصلّب بهم من الشريعة ، ذهبوا الى نفى المعاد واستحالة حشر النفوس والأجساد ، زعماً منهم : انّ الانسان اذا مات فات، وليس لها معاد كسائر الحيوان والنبات. قال افلاطن فى ابطال هذا الظن: نقول لمن يتخيّل ، ان الانسان اذا فارق هذا العالم بادَ ، وتلاشى، كما باد، ساير الحيوان ، انّه لا شكّ ان القوى المجتمعة اذا تفرّقت، يعود كل واحد منها الى جوهره كالمرّة السوداء الى الارض والبلغم الى الماء والدم الى الهواء والمرّة الصفراء الى النار، فلذلك باد المركّب وتلاشى، لكن لمّا وجدنا فى الانسان قوّة من الطبايع وهى القوة الناطقة التى لها التميز والتقدير فى الأشياء والفكرة ←

يهلك انيّة من الإنيّات، لانّها انّيات حق لاتدثر ولاتهلك، كما قد قلنا مراراً.

فامّا ماكان ينبغى ان نذكره للذين لا يقبلون الأشياء الا بقياس وبرهان، فقد فرغنا من ذكره بكلام موجز على حقّه وصدقه .

وامّا الأشياء التى ينبغى ان نذكرها للذين لا يصدّقون بالاشياء الا بمباشرة الحس ، فنحن ذاكروها وجاعلوها مبتدياً قولنا من الشىء الذى قد اتّفق عليه الاولون والآخرون ، وذلك : ان الأولين قد اتّفقوا على ان النفس اذا صارت دنسة وانقادت للبدن فى شهواتها، حلّ عليها غضب من الله[٣٦] ، فيحرص المرء عند ذلك ان يرجع من افعاله البدنيّة ويبغض شهوات البدن ويبدء بتضرع الى الله تعالى ويسأله ان يكفّر عنه سيّئاته ويرضى عنه. وقد اتّفق على ذلك افاضل الناس واراذلهم ، واتفقوا ايضاً على ان يترحموا على موتاهم والماضين (الف) من اسلافهم ويستغفروا لهم، ولو لم يوقنوا بدوام النفس وانّها لاتموت، لماكانت هذه عادتهم، ولما صارت كانّها سنّة طبيعية لازمة مضطرّة . وقد ذكروا : ان كثيراً من الأنفس التى كانت فى هذه الابدان وخرجت منها ومضت الى عالمها، لا يزال مفيثة لمن استغاث لها . والدليل

→

والوهم وطلب العافية ، علمنا انّ لها ايضاً جوهراً يعود اليه كعوده ساير القوى الى جواهرها .

(ز) – اى ترتبط فى الوجود بالجود الالهى ومافيه تبعاً وعليها العناصر بواسطة المبادى الآخر التى قدتبطل، واخصر البراهين على هذا المدعى ان النفس غير منطبعة فى الجسم ولا متعلقة بالبدن فى الوجود بل ذات آلة به، فاذا خرج البدن ببقائه عن صلاحيّة انيكون آلة لها فلا يضرّ خروجه عن ذلك جوهرها كما لا يضرّ ذات الشمس خروج المرآة بالتقدّم عن قبول نور الشمس وانعكاسه منها ولا ذات البخار خروج المنشار عن صلاحيّة كونه آلة، بل لا يزال ما فيه ببقاء البعد لوجودها الذى ممتنع البعد فضلاً عن العدم .

(الف) – لأنّ فى سؤال المغفرة والرحمة ينبغى ويليق لمن يكون باقياً دائماً ، لا لمن يكون بائدا فانياً .

على ذلك الهيا (الف) كـل التى بنيت لها وسمّيت باساميها، فاذا اتاها (ب) المضطرّ، اغاثوه ولم يرجعوه خائباً، فهذه (ج) وشبهه يدلّ على ان النفس التى مضت من هذا العالم الى ذلك العالم، لم تمت ولم تهلك، لكنّها حيّة بحياة باقية لا تبيد ولا تفنى .

كلام شبه (د) رمز[٣٧]

فى النفس الكلّيّة

انّى[٣٨] ربّما خلوت بنفسى (ه)، وخلعت بدنى جانباً، وصرت كأنّى جوهر مجرّد بلا بدنى (و) فاكون داخلاً فى ذاتى راجعاً اليها خارجاً من ساير الأشياء – سوائى فاكون العلم والعالم والمعلوم – جميعاً، فارى فى ذاتى من الحُسن والبهاء والضياء، ما ابقى له متعجباً .

فاعلم انّى جزء من اجزاء العالم الشريف الفاضل الالهى ذو حياة فعّالة، فلما ايقنت بذلك ترقّينا (ز) بذاتى من ذلك العالم الى العالم الالهى، فصرت

(الف) – الهيكل فى الأصل البناء العظيم والمُشيَّد . شرح حكمة الاشراق .

(ب) – استغاثها – خ .

(ج) – اى هذه الصدقات واعتقادهم انّها تصل اليها وكذلك المنامات الصادقة، لانّ النفس اذا بلغت مبلغها فى الطهارة، رأت فى النوم عجائب وخاطبتها الأنفس التى قد فارقت الأبدان .

(د) – يشبه رمزاً – خ ط .

(ه) – اى: اعرضت عن غير نفسى، من الامور البدنيّة والمألوفات الجسمانيّة، وقطعت الجواهر الوهميّة والخياليّة .

(و) – بلا بدن – خ ط . بلا جسم – خ ط .

(ز) – رقيت بدنى، ترقيت بذاتى ... – خ ط . بذهنى – خ ل ط .

كانّى موضوع فيها[٣٩] متعلق بها، فاكون فوق العالم العقلى كلّه (الف) فارى كانّى واقف فى ذلك الموقف الشريف الالهى، فارى هناك من النّور والبهاء، مالا تقدر الالسن على صفته، ولا تعيه الاسماع ، فاذا استغرقنى ذلك النّور والبهاء ، ولم اقو على احتماله، هبطت[٤٠] الى عالم الفكرة ، فاذا صرت فى عالم الفكرة ، حجبت الفكرة[٤١] عنّى ذلك النور والبهاء ، فابقى متعجّباً ، انّى كيف انحدرت من ذلك الموضع الشامخ الالهى، وصرت فى موضع الفكرة، بعدان قويت نفسى على تحليق (ب) بدنها ، والرجوع الى ذاتها، والترقى الى العالم العقلى ، ثمّ الى العالم الالهى، حتى صارت فى موضع البهاء والنور الذى هو علّة كل نور وبهاء .

ومن العجب ، انّى كيف رأيت نفسى ممتلية نوراً وهى فى البدن كهيئتها وهى غير خارجة منه ، غير انّى لما اطلت الفكرة واجلت الرأى ، وصرت كالمبهوت، ذكرت (ج) عند ذلك اخى ارقليطوس، فانّه امر بالطلب والبحث

(الف) – يدلّ على جواز بقاء النفوس الكاملة من مراتب النفوس والعقول الكلّية وعروجها، الى ان تصير مشاهدة للمبدأ الأول ، ويتأتى له قبول الفيض من الحق بدون واسطة اصلاً ، كالأمر فى شأن العقل .

وممّا يدلّ على هذا اقوى دلالة ، قوله «صلى الله عليه وآله وسلّم» : ماخلقتم للفناء ، بل خلقتم للبقاء ، وانّما تنقلون من دار الى دار. وقوله : «الارض لا تأكل محلّ الايمان» .

(ب) – تخليف – خ ط .

(ج) – فى مصباح الشريعة، قال على «عليه الصلاة والسلام» : اطلبوا العلم ولو بالصلاة، – ولو بالصين – خ – وهو علم معرفة النفس، وفيه معرفة الرب عزّ وجلّ قال النبى «صلى الله عليه وآله وسلّم» : من عرف نفسه فقد عرب ربّه .

وقيل : كان مكتوباً على بعض الهياكل المشيّدة فى قديم الزمان . ما نزل كتاب من السّماء الا وفيه : يا انسان اعرف نفسك تعرف ربّك. وقريب من ذلك ما نقله الشيخ الرئيس من : انّ الأوائل كانوا مكلّفين بالخوض فى معرفة النفس لوحى

←

عن جوهر النفس الشريفة، والحرص على الصعود الى ذلك العالم الشريف الأعلى.

وقال انّ من حرص ذلك وارتقى الى العالم الأعلى، جوزى[٤٢] بأحسن الجزاء اضطراراً، فلا ينبغى لاحدان يفتر عن الطلب والحرص فى الارتقاء الى ذلك العالم وان تعب ونصب، فان امامه الرا ة التى لا تعب بعدها ولا نصب.

وانّما اراد بقوله هذا، تحريصاً على طلب الأشياء العقلية، لنجدها كما كما ادراك (الف).

فامّا انباذ قلس، فقال: ان الأنفس انّما كانت فى المكان العالى الشريف، فلمّا اخطأت[٤٣] سقطت الى هذا العالم، وانّما صار هو ايضاً الى هذا العالم فراراً[٤٤] من سخط الله تعالى، لأنّه (ب) لمّا انحدر «هذا العالم» صار غياثاً[٤٥] للانفس التى قد اختلطت عقولها (ج) فصار كالانسان المجنون، نادى الناس بأعلى صوته وامرهم ان يرفضوا هذا العالم وما فيه، ويصيروا الى عالمهم الأول الشريف، وامرهم ان يستغفروا الله عز وجل، لينالوا بذلك الراحة والنعمة التى كانوا فيها اولاً.

وقد[٤٦] وافق هذا الفيلسوف فيثاغورس فى دعائه الناس الى مادعى، غير انّه انّما كلّم الناس بالأمثال والاوابد، فامر ترك هذا العالم ورفضه والرجوع الى الحق الاول.

→

مهبط عليهم ببعض الهياكل الالهيّة، يقول: يا انسان اعرف نفسك، تعرف ربّك.

(الف) - يظهر من هذه الكلمات انّ للارواح والنفوس كينونيّة سابقة على عالم الارواح وعليها شواهد فى الرواية منها ماروى محمد بن على بن بابويه فى كتاب التوحيد: «انّ روح المؤمن لأشدّ اتصالاً بروح الله من اتّصال شعاع الشمس بها» وقال عيسى بن مريم للحواريّين: «اقول لكم الحق، انّه لا يصعد الى السماء الا ما نزل منها» اى لمّا كانت ناقصة لم يمكن ان يوجد اول وجودها الا كذلك سقطت اى احتاجت ان ينزل مثلاً عن مكانها متّصلة بالعالم الحسى.

(ب) - لأنّه لما انحدر الى هذا ... - خ ل.

(ج) - عقولنا - خ ل.

واما افلاطن الشريف الالهى، فانّه قد وصف النفس، فقال فيها اشياء كثيرة حسنة، وذكر (الف) مواضع كثيرة، وكيف انحدرت النفس فصارت في هذا العالم، وانّها سترجع الى (ب) الحق الاول، وقد احسن فى صفة النفس فانّه وصفها بصفات صرفاً بها (ج) كانّا نشاهدها عياناً ونحن ذاكرون قول هذا الفيلسوف، غير انه ينبغى لنا ان نعلم اولاً، ان الفيلسوف اذا وصف النفس، فانّه لا يصفها بصفة واحدة فى كل موضع من المواضع التى ذكرها، لانّه لو وصفها ولم يصفها الا بصفة واحدة، لكان السامع اذا سمع وصفه، علم راى الفيلسوف، وانّما اختلف وصفه فى النفس، لانّه لم يستعمل الحس بصفات النفس، ولا رفض الحس فى جميع المواضع، وذم وازدرى (د) باتصال النفس بالجسد، لان النفس انّما هى فى البدن[٤٧] كانّها محصورة كظيمة جداً لا نطق (ه) بها.

ثمّ قال[٤٨]: ان البدن للنفس انّما هو كالمغار (و) وقد وافقه على ذلك انباذقلس، غير انّه سمّى الصدى (ز) وانما عنى انباذقلس بالصّدى هذا العالم بأسره.

ثمّ قال[٤٩] افلاطن: ان الاطلاق (ح) من وثاقها، انّما هو خروجها من مغار هذا العالم والترقى الى عالمها العقلى.

وقال فى كتابه الذى يدعى فاذن: ان علّة هبوط النفس الى هذا العالم،

(الف) – وذكر فى مواضع كثيرة.

(ب) – الى عالمها الحق الأول ... – خ.

(ج) – ضربابها – خ ل. (د) – ازدريته اى حقّرته.

(ه) – لا ينطبق – خ. قال محمد بن على بن بابويه «قدس سرّه» فى كتاب الاعتقادات: انّ الارواح فى الدنيا غريبة وفى الابدان مسجونة.

(و) – سياه‌چاه.

(ز) – الصدى = الطبع والخبث، يقال صدى الحديد اذا علاه الطبع والخبث.

(ح) – اطلاق النفس – خ ط.

انـّما هو [٥٠] سقوط ريشها (الف) فاذا ارتاشت ارتقت الىعالمها (ب – ج) .

وقال فى بعض كتبه : ان علل هبوط النفس الى هذا العالم ، لتعاقب وتجازى على خطاياها، ومنها ما هبط [٥١] لعلـّة اخرى ، غير انـّه [٥٢] اختصر قوله : بان ذمّ هبوط النفس وسكناها فى هذه الأجسام . وانـّما ذكر هذا فى كتابه الذى يدعى طيماوس، ثم ذكر افلاطن هذا العالم ومدحه، فقال : انـّه جوهر شريف سعيد ، وان النفس انـّما صارت فى هذا العالم من فعل البارى الخيّر، فان البارى لمـّا خلق هذا العالم، ارسل اليه النفس [٥٣] وصيـّرها فيه، ليكون العالم حيـّاً ذا عقل، لانه لم يكن من الواجب اذا كان هذا العالم عظيماً متقناً فى غاية الاتقان ان يكون غير ذى عقل، ولم يكن ممكناً ان يكون العالم ذا عقل وليس له نفس، فلهذه العلـّة ارسل البارى النفس الى هذا العالم واسكنها فيه، ثمّ ارسل انفسنا [٥٤] ، فاسكنت فى ابداننا ، ليكون هذا العالم تامّاً كاملاً ، ولئلا يكون دون [٥٥] العالم العقلى فى التمام والكمال، لانـّه كان ينبغى ان يكون فى العالم الحسى من اجناس الحيوان ما فى العالم العقلى .

وقد نقدر ان نستفيد [٥٦] من هذا الفيلسوف اموراً شريفة فى الفحص عن النفس التى نحن فيها، وعن النفس الكلـّية حتى تعرف ماهى، ولايـّة علـّة انحدرت الى هذا ، اعنى البدن (د) واتـّصلت به ، وان نعلم ما طبيعة هذا العالم ، واىّ شىء هو، وفى اىّ موضع يسكن فيه، وهل انحدرت النفس

(الف) –اراد بالريش العلم والمعرفة تشبيهاً للنفس بالطاير، وعلمها بالريش ، اذ به يصعد الى عالم الملكوت . وسقوط ريشها وخطاؤها، لانـّه الموجب لهبوطها .

(ب) – العقلى – خ ل .

(ج) – لايبعد ان يكون سقوط الريش رمزاً عمـّا فيها ممـّا بالقوّة ، والارتياش عن خروجها من القوّة الى الفعل الذى هو الحكمة فى هبوطها الى هذا العالم وتعلقها بالبدن، وكانّ آدم عليه السلام لانـّه اخطأ فى مسألة واحدة اجتهاديـّة ، ولاجل هذا الخطاء وقع فيما وقع فيه .

(د) – الى هذا العالم، اعنى البدن – الى هذا، اعنى البدن – خ ل .

اليه، واتّصلت بهطوعاً اوكرهاً ، او بنوع آخر من الانواع . ونستفيد منه علماً آخر اشرف من علم النفس، وهو ان نعلم هل الباری، تعالی، خلق الأشياء بصواب ام لم يكن ذلك منه بصواب، وهل كان جمعه بين النفس وبين هذا العالم وبين ابداننا بصواب ام ذلك غير صواب، فانّه قد اختلف الاولون فی ذلك، واكثروا فيه القول ، فنزيد ونبدء ونخبر عن رای هذا المرء الفاضل الشريف فی هذه الأشياء التی ذكرناها .

فنقول: ان افلاطن الشريف لمّا رای جل الفلاسفة قد اخطأوا فی وصفهم الانيّات ، وذلك انّهم لمّا ارادوا معرفة الانيّات الخفية ، طلبوها فی هذا العالم الحسی ، وذلك انّهم رفضوا الأشياء العقليّة واقبلوا على الحسّ وحده، فارادوا ان ينالوا الحس جميع الاشياء الدائرة والدائمة الباقية، فلمّا رآهم قد ضلّوا عن الطريق الذی يؤديهم الى الحق والرشد، واستولى عليهم الحس، رثى لهم (الف) من ذلك، وتفضّل عليهم، وارشدهم الى الطريق الذی يؤديهم الى حقايق الأشياء ففرق بين العقل والحسّ وبين طبيعة الانيّات الخفيّة وبين الاشياء المحسوسة ، وصيّر الإنيّات الخفيّة دائمة لا تزول عن حالها، وصير الاشياء الحسية دائرة واقعة تحت الكون والفساد . فلمّا فرغ من هذا التميز ، بدأ فقال : ان علّة الانيّات (ب) الخفيّة التی لا اجرام

(الف) – ای : رحمهم .

(ب) – قوله : «فقال انّ علّة الإنّيات ...» فيه تصريح بما اشتهر من فلاسفة الأقدمين : ان المؤثّر فی الوجود هو المبدأ الاول، والفيض كلّه من عنده، وهذه الوسايط كالاعتبارات والشروط التی لابدّ منها فی ان تصدر الكثرة عنه، تعالی، فلا دخل لها فی الايجاد بل فی الاعداد، وقال بهمنيار : ليس لما بالقوّة مدخليّة فی افاضة الوجود اصلاً .

ويؤيّده ما روی الصدوق ، رحمه الله، فی التوحيد عن عبدالله عن ابی عبدالله عليه السلام، قال : قال فی الربوبيّة العظمی والالهيّة الكبری* : لا يكون الشیء من ←

---

* ای فی علم الربوبيّة والالهيّة .

لها والإنيات(الف) الحسية ذوات الأجرام واحدة، وهي الانية الاولى الحق(ب).
فعنى بذلك الباري الخالق سبحانه. ثم قال: ان الباري الاول الذي هو علّة
الانيّات العقليّة الدائمة والانيات الحسية الدائرة، هو الخير (ج) المحض،
والخير لا يليق بشيء(د) من الأشياء الا به، وكل ما كان في العالم الاعلى
والعالم الاسفل من خير، فليس ذلك من طباعها، لا من طباع الانيّات العقلية،
ولا من طباع الانيّات الحسية الدائرة، ولكنّها من طباع تلك الطبيعة العالية،
وكل طبيعة عقليّة وحسيّة منها ـ قادمة ـ بادمة ـ هكذا ـ فان الخير انما

→
شيء الا ذاته فيه، ولا ينقل الشيء من جوهريّة الى جوهريّة اخرى، ولا ينقل الشيء
من الوجود الى العدم؟

(الف) – الأشياء – خ ل.

(ب) – اى بالانيّة الاولى الحق.

(ج) – اذ الخير ما ينشأ به كل شيء، وما ينشأ به كل شيء بالحقيقة هو الوجود،
فالخير بالحقيقة هو الوجود، فالوجود الذي لا يقارنه عدم؛ لا عدم ذات ولا عدم
كمال ذات، بل هو دائماً بالفعل اعني الباري الاول جلّ ذكره، يكون خيراً محضاً،
والخير لا يليق بشيء من الأشياء الا به، لأنّ كلّ شيء سواه بذاته لا يجب له الوجود
بذاته، فذاته محتمل العدم، وما احتمل العدم بوجه ما، فليس من جميع جهاته بريئاً
من العدم، ولأنّ ما عداه من الانيّات فيه شوب شرّية وعدم بقدر نقصان درجته عن
درجة بارئه الذي هو التمام وفوق التمام، فاطلاق الخير لا يليق بدونه. يقال خير
ايضاً لما كان مفيداً لكمالات الأشياء وخيراتها، والباري الاول هو المبدأ لكلّ
وجود والكلّ كمال وجود، فهو من هذه الجهة خيرٌ ايضاً.

(د) – لانّه لمّا بيّن ان الباري الاول علّة لوجود جميع الأشياء العقليّة
والحسية – فقد علم ان الوجود في جميع الأشياء بالعرض وفيه سبحانه بالذات – وقد
اطبقت الحكما انّ كل ما يوجد في شيء بالعرض، فهو في شيء آخر بالذات، وذلك
ان العارض في الشيء اثر والأثر لابدّ له من مؤثّر، ويرفع الأمر فيه الى مؤثر لايقبل
اثراً من غيره، بل هو مؤثر فقط، فالوجود اذن ذاتي له، لأنّه لم يقبله من غيره،
ومنه فاض على جميع الأشياء التي دونه، فاذاً كان الوجود فيه ذاتياً، فلا يليق الوجود
←

ينبث (الف) من البارى فى العالمين، لانّه مبدع الاشياء ومنه تنبثّ الحياة والانفس (ب) الى هذا العالم، وانّما يتمسّك هذا العالم بتلك الحياة والانفس التى صارت من العلو فى هذا العالم، وهى التى تزين هذا العالم لكيلا يتفرّق فيفسد.

ثمّ قال: ان هذا العالم مركّب[٥٧] من هيولى وصورة، وانّما صوّر الهيولى طبيعة هى افضل واشرف من الهيولى، وهى النفس العقليّة. وانّما صارت النفس تصوّر فى الهيولى بما فيها من قوّة العقل الشريف، وانما صار العقل مقويّاً للنفس على تصوير الهيولى من قبل الإنّية الأولى التى هى علّة ساير الانّيات العقلية والنفسانية والهيولانية وساير الاشياء الطبيعيّة، وانّما صارت الأشياء الحسية حسنة بهيّة من اجل الفاعل الاول، غير ان ذلك الفعل انّما هو بتوسط العقل والنفس.

ثمّ قال: «ان الانّية الاولى الحق هى التى تفيض على العقل الحياة اولاً، ثم على النفس ثم على الأشياء الطبيعيّة وهو البارى الذى هو خير محض» وما احسن وما اصوب[٥٨] ما وصف هذا الفيلسوف البارى اذ قال: انه خالق العقل والنفس والطبيعة وساير الأشياء كلّها. غير انّه لا ينبغى لسامع قول الفيلسوف ان ينظر الى لفظه فيتوهّم عليه[٥٩] انه قال: ان البارى انّما خلق الخلق فى زمان. فانّه وان توهم ذلك عليه فى الفاظه وكلامه، فانّه انما لفظ

←

والخير بشىء من الأشياء الا به.

(الف) – ينبعث – خ ل.

(ب) – فى هذا الكلام اشارة ان الحياة سارية منه تعالى فى جميع الموجودات، وانّه لا يوجد جسم من الأجسام بسيطاً كان او مركّباً الا وله نفس وحياة، والدليل على ذلك على ماذكره بعض المحققين بعد تبيين مقدماته: انّ تصوّر الهيولى بالصور لابدّ ان يكون امراً عقلياً، والعقل لا يفعل صورة فى الهيولى الا بواسطة النفس، لانّ الأجرام كلّها سيّالة متغيّرة متحركة بصورها وطبايعها، والمتحرك لابدّ فيه من امر باق مستمرّ فيكون ذا جوهر نفسانى.

وقد استدل على ذلك ايضاً مؤلف الكتاب فى الميمر السابع.

بذلك ارادة ان يتبع عـادةالأولين ، فانه انّما اضطرّ الاولون الى ذكرالزمان فى بدوالخلق، لانّهم ارادوا وصف كون الاشياء ، فاضطرّوا الى ان يدخلو الزمان فى وصفهم الكون وفى وصف الخليقة التى لم يكن (الف) فى زمان البتّة . وانّما اضطر الأولون الى ذكرالزمان عند وصفهم الخليقة ، ليميزوا بين العلل الاولى العالية وبين العلل الثوانى السفليّة ، وذلك ان المرء اذا اراد ان ينبىء عن العلّة ويعرّفها ، اضطرّ الى ذكرالزمان ، لانه لابدّ (ب) للعلة من ان يكون قبل معلولها، فيتوهّم المتوهّم ان القبليّة هى الزمان ، وان كل فاعل انّما يفعل فعله فى زمان، فليس ذلك كذلك، اعنى انّه ليس كل فاعل يفعل فعله فى زمان، ولا كل علّة هى قبل معلولها فى زمان. فان اردت ان تعلم هل المفعول (ج) زمانى ام لا ؟ فانظر الى الفاعل، فان كان تحت الزمان ، فالمفعول تحت الزمان لا محالة، وان كانت العلّة زمانيّة، كان المعلول زمانياً ايضاً . فالفاعل والعلّة يدلّ لان على طبيعة المفعول والمعلول ، ان كان تحت الزمان وان لم يكن تحته .

(الف) – قال الامام فى المباحث المشرقيّة : «قد عرفت ان الشىء انّما يكون فى الزمان اذا كان له تقدم وتأخّر ، وهما لا يوجدان الا للحركة اولاً وبالذات ولذى الحركة ثانياً وبالعرض ، وامّا الموجود الذى لا يكون حركة ولا فى الحركة – ذى حركة –خ– فهو لا يكون فى الزمان، بل ان اعتبر ثباته مع المتغيّرات فتلك المعية هى هى الدّهر ، وان اعتبر ثباته مع الامور الثابتة فتك المعيّة هى السّرمديّة . انتهى .

چون انبياء بزبان قوم درمقام تقرير حقايق مأمورند ، درمقام تقرير معنويات وبيان افعال حق وملائكة مجرّده، با الفاظ دالّة بزمان مثل ماضى ومستقبل مقصود خود را القاء نموده‌اند ، ولى عقل حكم كندكه افاعيل حق ووسائط فيض، اززمان انسلاخ دارد، ودر لسان ولايت نيز دلائلى برآن موجود است كـه يعرفها العارف باساليب كلامهم وحقيقة مرامهم، وليس عند ربّك صباح ولا مساء .

(ب) – قيل ولعلّ لهذا الوجه وقعت الالفاظ الموهمة للزمان فى كلام الشارع.

(ج) – المعلول – خ .

بسم‌الله الرحمن الرحيم

الميمر الثانى (الف) من كتاب اثولوجيا

[المسألة الأولى فى ان‌النفس اذا كانت فى‌العالم‌العقلى لأىّ الأشياء تذكر]

ان‌سال سائل ٦٠ فقال: ان‌النفس اذا رجعت الى‌العالم العقلى ، فصارت مع تلك‌الجواهر العقليّة ، فما الذى تقول، وما الذى تتذكر (الف) ؟

قلنا : ان‌النفس (ب) اذا صارت فى‌ذلك‌المكان‌العقلى، انّما تقول وترى وتفعل ما يليق بذلك‌العالم الشريف ، الا انّه لا يكون هناك شىء يضطرّها الى ان تفعل وتقول، انّها انّما ترى‌الأشياء التى هناك عياناً ، فلا تحتاج الى ان‌تقول ولا الى ان‌تفعل، لأن فعلها لايليق بذلك‌العالم، بل‌انما يليق‌بهذا العالم.

فان قال قائل : افتذكر ماكانت فيه من هذا العالم‌السفلى ؟

قلنا : انّها لا تذكر شيئاً مما كانت تتفكّر فيه هيهنا ، ولا تتفوه بشىء ممّا نطقت به هيهنا، ولا بما تفلسفت (ج) . والدليل على انّ ذلك كذلك ،

(الف) – اعلم ان‌الحكماء اختلفوا فى ان ادراك‌النفس الانسانيّة حقايق‌الاشياء عندتجرّدها واتّصالها بالمبادى التى‌فيها هيئةالوجود كلّها، اهو على سبيل‌الرشح؟ او على‌نهج‌العكس ؟ اى من‌جهة افاضة صورالاشياء على ذاتها، او على نهج مشاهدتها فى ذات مباديها ؟ ولكلّ من مذهبين وجوه دلائل ، وتحقيق‌الحق يطلب مما حققه صدر ارباب‌الحكمة والمعرفة ومفيدنا صناعةالحكمة .

(ب) – اى : اذا تجرّدت عن‌البدن ولم يبق لها علاقة الا بعالمها .

(ج) – بل تستهين بهذه‌الاشياء وتأنّف منها، وذلك : ان‌النفس اذا حصلت منفردة بذاتهاخالصة من كدرالطبيعة وذويها، صار لها وجود آخر اشرف من‌الوجود ←

کونها فی هذا العالم فانّها متی کانت نقیّة صافیة لا ترضی ان تنظر الی هذا العالم ولا الی‌شیءٍ مما هو فیه ولاتذکر مما رات مما سلف، لکنّها تلقی بصرها الی‌العالم الأعلی دائماً والیه‌تنظر وایاه تطلب وتذکر، وکل فعل تفعله وکل‌معرفة تعرفها، فانما تضیف ذلک‌الیوم الیه وکل‌علم تعامه من‌ذلک‌العالم الشریف لا ینقلب منها فتحتاج الی ان‌تذکره اخیراً، بل‌هو فی عقلها مرود[٦١] مسلم (الف) لاتحتاج[٦٢] الی ان‌تذکر، لانه بین‌یدیها دائم لاینقلب، وانماینقلب منها کل علم علمه من هذا العالم، فتحتاج الی ان‌تذکره، لانّها لا تحرص(ب)

←

الانسانی، ومرتبةأعلی من‌مرتبةالبشریّة، ومثل‌النفس فی‌ذلک‌مثل‌الفرخ الذی تکون اولاً فی‌البیضة فاذا استکمل بصورته، القی‌عنه قشوره، وتصوّر بصورةاخری اشرف من‌الصورة الاولـی . یؤیّد ذلک ماروواه صاحب بصائرالدرجـات فیها، باسناده عن مفضّل‌بن عمر، عن ابی‌عبدالله علیه‌السلام، قال : «مثل‌المؤمن وبدنه کجوهرة فـی صندوق، اذا اخرجت الجوهر منه،طرح‌الصندوق، ولم یعبأ به» قال : «ان‌الارواح لا تمازج‌البدن ، ولا تداخله ، انما هی کالکل للبدن محیطة» .

(الف) – فی بعض‌النسخ : بـل هو فی عقلها مزوّد ... من‌الـزاد والذخیرة – مدخر – وفی‌بعض‌النسخ : – مروّز – بمعنی‌المجرّب ... .

(ب) – من‌الأحوال التی کانت لها فی‌الطفولیّة والرضاع والتی کانت بعدهـا وبعدهـا تعدّ سعادة وتکره مفارقته من شهوةالطعام والوقاع وشهوةالریاسة والجاه وهی آخر شهوات‌الدنیا ، بل تستحقرها ولا یتذکّرها انفة منها وترفّعاً عنها، واذا کانت هذه حالها وهی بعد متّصلة بالبدن فکیف‌الحال بالتجرّد المحض مع‌الاتصال بالحق . اقـول : والدلیل علیه، ان کـل مجرّد لا سیّما الصور العقلیةالمحضة غیر زمانیّة ، چه این صور را نفس قبل ازنزول باین عالم ادراك نماید چه بعد از ورود دراین‌عالم واتصال بعالم تجرّد، اعم ازاینکه نفس روحانیةالحدوث‌باشد یا جسمانیة الحدوث . گفته نشود که کمالات حاصل درنفس بعد ازنیل بمقام تجرد ازبـرای نفس حاصل میشود بعد مالم تکن . جواب آنکه نفس بعد از ارتحال ازاین عالم بعالم

←

على ضبطه ولا تريدان تـراه دائماً . وانّما لا تحرص على ضبطه لانّه علم مستحيل واقع عـلى جوهر مستحيل ، وليس من شان النفس ضبط الشیء المستحيل وامساكه، وليس فی العالم الأعلی جوهر مستحيل ولاعلم مستحيل واذا كان الاشياء هناك طاهرة بيّنة ثابتة دائمة علـى حال واحدة ، لم يكن للنفس حاجة الى ذكر شیء ، بل يری الأشياء دائماً على ما وصفناه .

[المسألة الثانية ، ان كل معقول لتجرّده عن الزمان غير زمانی]

ونقول : انّ كل عالم كاين[٦٣] فی العالم الأعلی الواقع تحت الدهر ، لا يكون بزمان ، لانّ الاشياء التی فـی ذلك العالم كوّنت بغير زمان، فلذلك صارت النفس لا تكون بزمـان، ولذلك صارت النفس تعلم الأشياء التی كانت تتفكّر فيها هيهنا ايضاً بغير زمان، ولا يحتاج ان تذكرها لانّها كـالشیء الحاضر عندها، فالاشياء العلويّة والسفليّة حاضرة عند النفس لاتغيب عنها اذا كانت فی العالم الأعلی العقلی .

[المسألة الثالثة، فی ان الأشياء العقليّة التی فی العالم الأعلى، ليست تحت الزمان، ولا كوّنت شیء بعد شیء ، ولاتقبل التجزّی فلذلك لاتحتاج الی الذكر]

والحجّة فی ذلك: الأشياء المعلومة فانها لا تخرج من شیء الی شیء هناك ولا تنقلب من حال الی حال ولا تقبل القسمة من الاجناس الی الصور اعنی من الانواع الی الاشخاص ولا من الصور الی الاجناس والكليات صاعداً فاذا لم يكن الاشياء المعلومة فی العالم الأعلی على هذه الصفة كانت كلّها حاضرة ولا حاجة للنفس الى ذكرها لانّها تريها عياناً .

←

معقولات وارد ميشود واين اتصال واتحاد عبارتست از رفع حجب بين نفس وعالم اصلی خود .

ولا يخفی ان هذه المسألة من العويصات والذبّ عن الشبهة التی ذكرنا يحتاج الی تضلّع تام فی الحكمة المتعالية .

فان قال[٦٤] قائل: اما تجيز لكم هذه‌الصفة فى‌العقل وذلك ان‌الأشياء كلّها فيه بالفعل معاً كذلك ولا يحتاج – ان تذكر – خ – الى تذكر شيئاً فيها لانّها عنه (الف) وفيه لاتجيز ذلك فى‌النفس، لأن‌الأشياء كلّها ليست[٦٥] فى‌النفس بالفعل (ب) معاً بل‌الشىء بعدالشىء فاذا كانت‌النفس بهذه‌الصفة ، فهى محتاجة الى‌الذكر كانت فى هذا العالم ام فى‌العالم‌الأعلى .

قلنا : وما الذى يمنع‌النفس اذا كانت فى‌العالم‌الأعلى من ان تعلم‌الشىء المعلوم دفعةً واحدةً ، واحداً كان‌المعلوم او كثيراً، لا يمنعها عن ذلك شىء البتة ، لأنّها مبسوطة – ذات علم مبسوطة، تعلم‌الشىء الواحد مبسوطاً كان او مركّباً دفعة واحدة ، مثل‌البصر فانّه يرى‌الوجه كلّه دفعة واحدة ، والوجه مركّب من‌اجزاء كثيرة والبصر مدركه وهو واحد غير كثير. كذلك النفس اذا رأت شيئاً مركّباً كثيرالاجزاء علمته كلّه دفعة واحدة معاً جزء بعد جزء ، وانّما تعلم‌الشىء‌المركب (ج) دفعة واحدة معاً لانّها[٦٦] تعلمه بلا زمان ، وانّما تعلم‌الشىء بلازمان، لانها فوق‌زمان، وانما صارت فوق‌الزمان،

(الف) – عنده ولا تجيز ذلك ... – خ ل .

(ب) – واعلم ان‌النفس باعتبارنفسيّته لها وجود تدريجى وكمالات كذالك وباعتبار جهة تجرّدها التام فهى من‌العقول اللاحقة التى ترى‌الاشياء فى‌العقل وفى ذاتها معاً لاتحادها مع‌الصور العقلية التى تكون‌منشأ اتحادها مع‌العقل‌الفعّال اورب ّ نوعها .

(ج) – والمراد من‌المركب، مركب بحسب‌تحليل عقلى‌است نه مركب ازاجزاء خارجيّه كه ملاك معلوميّت را فاقدست وان سئلت‌الحق: مدرك درعقل نحوهٔ وجود اشياست نه ماهيّات آنها، مگر بالعرض، چون مدرك بعلم حضورى وجود مجردست وملاك كلّيت سعهٔ واطلاق وجودى است باعتبار احاطه بمادون وانطباق سريانى بـه ماديات ومجـرّدات جزئيه ازناحيهٔ خطوط شعاعيهٔ معنوى بين عقل ومادون آن لأن بسيط‌الحقيقة كل‌الاشياء هذا بناء على ما حصّله صدرالحكماء والعرفاء وان لم تبلغ اليه فلسفة‌القدماء .

لانّها علّة الزمان .

فان قال قائل : وما عنیتم ان تقولوا : اذا اخذت النفس فی قسمة الاشیاء وشرحها، افلیست انّما تقسم الشیء بعد الشیء ، وتعلم ان له اولاً وآخراً، فاذا علمته کذلك لم تعلمه دفعة واحدة .

قلنا: ان النفس اذا ارادت ان تقسم الشیء اوتشرحه[۶۷]، فانما تفعل ذلك فی العقل لا فی الوهم ، فاذا کانت القسمة فی العقل لم یکن هناك متفرّقة، بل یکون هناك اشدّ منها توحّداً اذاکانت فی الوهم اوالحواس، فان العقل تقسم الشیء بغیر زمان، ولم یکن الشیء المبسوط اول ولا آخر ، بل هو هو اول کلّه، لأنّ اوله یدرك آخره لانّه لیس بین اول القسمة وآخرها زمان یتوسط الاول والآخر منها (الف) .

فان قال قائل: افلیس قد علمت النفس اذا قسمت الشیء[۶۸] ان منه ماهو اول ومنه ماهو آخر .

قلنا : بلی، غیر انّها لا تعلمه بنوع زمان، بل انّما (ب) تعلمه بنوع شرح وترتیب. والدلیل علی ذلك، البصر اذا رای شجرةً ، تراها من اصلها الی فرعها دفعة واحدة ، یعلم اصلها قبل ان یعلم فرعها بنوع وترتیب وشرح ، لا بنوع زمان، لان البصر انما رای اصل الشجرة وفرعها وما بینهما دفعة واحدة، فالبصر یعرف اول الشجرة وآخرها بالترتیب لا بالزمان علی ماقلنا،

(الف) – جسم ازآنجا که مرکبست وصورت آن للمادة است وخود صریح ذات ندارد، دارای ابعادست وملاك تفرق وجدائی جزء از جزء وکل از اجزاء مانع از آنستکه بالذات مُدرك گردد ویا مدرك شود،ولی عقل چون صرف معناست بتمام ذات مدرك و مدرك واقع میشود .

(ب) – ولکل مجرد جهة ظهور وبطون که منشأ اتصاف آن باولیّت وآخریّت وتقدم وتأخّر واجمال وتفصیل وفرق وجمع میشود وبحسب ذات حکمی دارد و اعتبار سریان وظهور حکمی دیگر ، ودارای وجودی لنفسه ووجودی لدی المدرك است وله کینونة سابقة ووجود لاحق علیها .

فان(الف) كان البصر يعلم ذلك فبالحرى ان يكون العقل يعلم اول الشىء وآخره بالترتيب لا بالزمان، والشىء الذى يعلم اوله وآخره بالترتيب لا بالزمان تعرف ذلك كلّه دفعة واحدة معاً .

فان قال قائل : ان كانت النفس تعلم الشىء الواحد المبسوطة والمركّب الكثير القشور دفعة واحدة ، فكيف[٧٠] صارت ذات قوى كثيرة وصار بعضها اولاً وبعضها آخراً .

قلنا: ان قوة النفس[٧١] واحدة مبسوطة، وانّما تتكثّر قواها فى غيرها لا فى ذاتها والدليل على ان قواها واحدة مبسوطة فعلها فانّه واحد ايضاً ، والنفس وان كانت تفعل افاعيل كثيرة، لكنّها انّما تفعلها كلها معاً ، وانّما يتكثّر افاعيلها ويتفرق فى الأشياء التى تقبل فعلها، فانّها لما كانت جسمانية متحركة، لم تقو ان تقبل افاعيل النفس كلها معاً، لكنّها قبلها قبولاً متحركاً، فكثرة الأفاعيل اذاً فى الاشياء لا فى النفس .

[خاتمة المسألة فى المعرفة ، وكيف يعرف العقل ذاته]

ونقول : انّ العقل واقف على حال واحدة لا ينتقل من شىء الى شىء ، ولا حاجة لا بالرجوع الى غير ذاته فى علم الشىء ، بل هو قائم ثابت الذات على حاله وفعله، فان الشىء الذى[٧٢] يريد علمه، فيكون كانّه هيولى له، وذلك انّه يتصوّر بصورة المعلوم والمنظور اليه، فاذا تصور العقل بصورة المعلوم والمنظور اليه، صار مثله بالفعل، واذا صار العقل مثل المعلوم بالفعل، كان حينئذ ـ هو هو ـ بالقوّة لا بالفعل، وانّما يكون العقل هو ماهو بالفعل ، اذا لم يلق بصره على الشىء الذى يريد علمه، فانّه حينئذ يكون هو ماهو بالفعل.

فان قال قائل : ان العقل اذا لم يرد علم الشىء ولم يلق بصره على شىء ، فلا محالة انّه فارغ خال من كل شىء ، وهذا محال، لانّ من شأن العقل ان

(الف) احساس غير ادراك بصرى است، ادراك ومشاهدهٔ حضورى بصرى بعد از انفعال وفعل لازم هر احساسى است واين احساس مقدمه ادراك است وشىء تا بخيال منتقل نشود مدرك نگردد .

يعقل دائماً ، فان كان يعقل دائماً فانّه لا محالة[٧٣] يلقى بصره على الأشياء دائماً ، فلا يكون هو ماهو بالفعل (الف) ابداً ، وهذا قبيح جداً .

[شروع في الإتّحاد]

قلنا : العقل هو الأشياء كلّها كما قلنا مراراً ، فاذاً عقل ذاته ـ **نقد عقل** الاشياء كلّها ، فان كان هذا هكذا، قلنا: ان العقل اذا رأى ذاته، فقد رأى الأشياء كلّها، فيكون هو ماهو بالفعل، لانّه انّما يلقى بصره على ذاته لا على غيره، فيكون قد احاط بجميع الأشياء التي دونه، فاذا القى بصره[٧٤] على الاشياء كان محاطاً به، وكان هو ماهو بالقوّة لا بالفعل كما قلنا ايضاً .

[تتمّة المسألة]

فان قال قائل : ان القى العقل بصره مرّة على ذاته مرّة ، على الأشياء ، وكان هذا فعله، فلا محالة اذن انّه مستحيل، وقد قلنا فيما سلف ان العقل لا يستحيل بشيء من انواع الإستحالة ايضاً .

قلنا: هو وان كان[٧٦] يلقى بصره على ذاته مرّة ، وعلى الأشياء مرّة، فانّه انّما يفعل ذلك في اماكن مختلفة ، وذلك انه اذا كان العقل في عالمه العقلي لم يلق بصره على شيء من الأشياء التي دونه الا على ذاته فقط، واذا كان في غير عالمه، اي : في العالم الحسي، فانّه يلقى بصره مرّة على الاشياء ومرّة على ذاته فقط، وانّما صار ذلك لحال البدن الذي صار فيه يتوسط النفس ، فاذا كان مَشوباً بالبدن جداً القى بصره على الأشياء، واذا تلخّص (ب) قليلاً القى بصره على ذاته فقط، فالعقل لا يستحيل ولا يميل من حال الى حال الا بالجهة التي قلنا .

اما النفس، فانّها يستحيل اذا ارادت علم الأشياء ؛ وذلك انّها يلقى بصرها على الاشياء لحركتها المائلة[٧٦] ، وانما صارت النفس كذلك ، لانّها موضوعة في افق العالم العقلي، وانما صارت لها حركة مائلة، لانّها اذا ارادت

(الف) – دائماً ابداً – خ ل . (ب) – تخلّص – خ ل .

علم شىء ، القت بصرها اليه، ثم[٧٦] رجعت الى ذاتها، وانما[٧٧] صار ذات حركة، لانّها انّما تتحرّك على شىء ساكن ثابت (الف) لا يتحرك، وهو العقل ، فلمّا صار العقل ثابتاً قائماً لا يتحرك وكانت النفس غير ثابتة، لم يكن بدٌّ من ان تكون النفس متحركة ، والا[٧٨] لكانت النفس والعقل شيئاً واحداً ، وهكذا يكونساير الأشياء. وذلك[٧٩] ان الشىء اذا كان محمولاً على شىء ساكن، كان المحمول متحرّكاً، والا لكانت الحامل والمحمول شيئاً واحداً، وهذا محال[٨٠]، غير انه ينبغى ان يعلم ان النفس اذا كانت فى العالم العقلى ، كان حركتها الى الإستواء اكثر منها الى الميل، واذا كانت فى العالم السفلى، كانت حركتها الى الميل اكثر منها الى الإستواء .

فان قال قائل: ان العقل[٨١] يتحرّك ايضاً ، غير انّه يتحرّك منه واليه ، فان كان يتحرك، فلا محالة انّه يستحيل .

قلنا : انّه لا يتحرك العقل الا اذا اراد علم علّته ، وهى العلة الأولى ، فانّه حينئذ يتحرك، غير انّه وان تحرّك ، فانّما يتحرك حركة مستوية .

فان[٨٢] لجّ[٨٣] احد فقال: ان العقل يتحرك ايضاً عند نيله الأشياء ، وذلك انّه يلقى بصره على الاشياء ، والالقاء حركة – ما – .

قلنا : ان العقل وان تحرّك، فاما ان يكون منه اليه، واما ان يتحرّك منه الى الأشياء ، فباى[٨٤] الحركتين تحرّك، فحركته مستوية غاية الإستواء لا ميل فيها ، والحركة المستوية التى فى غاية الإستواء يكاد يكون شبيه السكون ، وهذه الحركة ليست استحالة ، لانّها لا تبرح من ذاتها ولا تزيغ عن حالها ، فان كان هذا هكذا وكان العقل يتحرك بهذه الحركة فانّه غير مستحيل، وهو

(الف) –وانّه لايمكن تحرك النفس نحو العقل الا بالحركة الذاتية التى تنبعث من جهة كونها عقلاً بالقوة ولا يمكن تبدّل قوّتها الى الفعليّة الا من جهة حصول التغير فى ذاتها باعتبار كونها نفس القوة وهذا انما يتأتى اذا اعتقدنا بحدوثها وكونها قبل صيرورتها عقلاً بالفعل خيالاً بالفعل وعقلاً بالقوة وانها تكون فى مرتبة العقل الهيولانى مادة الصور ، والصور تكون من كمالاتها الاولية لا الثانويّة، لأن العرض لا يصير ملاك تحصّل الجوهر ولا يكون بصراً معنوياً له .

ثابت قائم ساكن كما قلنا ايضاً ، وانّما صار اذا القى بصره على ذاته وعلى الأشياء لا يتحرّك ، لان فيه جميع الاشياء ، والاشياء وهو شىء واحد، كما قلنا مراراً.

[المسألة الرابعة فى النفس وانّها اذا كانت فى العالم العقلى الأعلى ، توحّدت بالعقل]

واما النفس، فانّها اذا كانت فى العالم العقلى، لم يستحيل ايضاً ، لانّها تكون هناك صافية نقيّة لا يشوبها شىء من الأشياء الجسمانيّة ، فتعلم الاشياء التى دونها علماً حقّاً . وذلك ان النفس اذا كانت فى العالم العقلى ، فانها يتوحّد (الف) بالعقل[۸۳]، وليس بينها وبين العقل شىء متوسّط البتّة. وكذلك اذا خرجت (ب) النفس من هذا العالم (ج) وصارت فى ذلك العالم

(الف) – تتحّد – خ ل .

(ب) – حركت – خ ل . يريد بيان احكام النفس بما هى عقل ومتحد معه فى القوسين الصعودى والنزولى چون نفس قبل از تنزّل درعالم‌ماده وطبيعت عين‌عقل است وتمايز نفوس باعتبار وجود درعقل بجهات فاعليه است ومنشأ تكثّر جهات فاعلى‌است، ونفس باعتبار اتّحاد با عقل محكوم باحكام عقل‌است ودر صعود وجود واتحاد با عقل وصورت تمامى وغايت اصلى خود ازباب آنكه ازناحيهٔ حركات جبلّى وجوهرى متحد با عقل شده‌است وازماده بكلّى رفع يد نموده تمام‌احكام و آثار عقل برآن مترتّب است ولى مادامى كه با ماده باعتبار وجود نازل سروكار دارد متحرك است بجانب اصل خود لذا بعد از طى درجات برزخ واتصال بعقل چه‌بسا ازجميع مراتب عقول عبور نموده ودر مقامى مقدّم برعقول قرار گرفته و كليّهٔ عقول طوليه وعرضيه تحت سيطرهٔ آن قرار گيرند واز ابعاض وجود نفس محسوب شوند .

بنا برمبناى مؤلّف عظيم، هيچ نفسى ازموطن عقول تجاوز نمى‌نمايد ونهايت وجود نفس عقل مدبّر وفاعل مابه‌الوجود واتحاد با آن ميباشد وداراى مقامى برتر از عقل نميشود. اگر دركلام متألّهان ازحكما فناء درتوحيد ذكر شود، مراد فناى

←

الأعلى، ساكت الى العقل والتزمته، فاذا التزمته فوحّدت به من غيران تهلك ذاتها، بل يكون ابين واصفى وازكى، لانّها حينئذ هى والعقل يكونان شيئاً واحداً او اثنين كنوع ونوع[٨٤] فاذا كانت النفس على هذه الحالة، لم تقبل الاستحالة بوجه من الوجوه، بل تكون غير مستحيلة فى عالمها. وذلك انّها تعلم ذاتها، وتعلم انّها قد علمت ذاتها بعلم واحد ليس بينهما فصل، وانما صارت كذلك، لانّها تصير هى المعقول والعاقل، وانما صارت كذلك، لشدة اتصالها بالعقل وتوحّدها به حتى كانها وهو شىء واحد[٨٥] فاذا فارقت النفس العقل وابَت ان تتصل به وان تكون هى وهو واحداً واشتاقت الى ان تنفرد بنفسها، وان تكون هى والعقل واثنين لا واحداً، ثمّ اطّلعت الى هذا العالم،

[المسألة الخامسة فى الذكر ومن أين بدؤه وانّه يشوق الأشياء
الى المكان الذى هو فيه]

والقت بصرها على شىء من الأشياء دون العقل، استفادت الذكر حينئذٍ، وصارت ذات ذكر. فان ذكرت الاشياء التى هناك لم تنحط الى هيهنا، وان ذكرت هذا العالم السفلى وانحطت من ذلك العالم الشريف غير انها اما ان تنحطّ الى الأجرام السّماويّة فبقى (الف) هناك (ب)، واما ان تنحط الى

←

علمى است نه عينى.

در نزد اولياء محمّديّن واهل بيت طاهرين او ـ عليه وعليهم السلام ـ و موحّدان تابعان آنها كه به‌تبع آنان سالك طريق باطنند، آخرين منزل فناء در احديّت است وبقاء بآن مقام ومرتبه ونيل بأعلى مقامات تفريد وتوحيد وفناء جهت امكانى بالكلية به‌نحوى كه شامل خود فنا نيز شود، كه تا سالك بمقام فناء عن الفنائين نرسد خود را بيند نه حق را، كه:

تا تو درفكر خودى، حق را بخود پوشيده‌ئى
با چنين كفرى، زكفر ما، كجا دارى خبر

(الف) ـ فتبقى ـ خ ل.

(ب) ـ هاهنا. بايد توجّه داشت كه نفس داراى مراتب و درجات از

←

العالم الارضی ، فان انحطت الی الاجرام السّماویة ، فانّها لا تذکر الا تلك

→

وجودست ، قبل ازتحقق بوجود مادی ونفسی، دارای وجود وتحقق بل که کینونت درعقل رب النوع وجود خودست، این وجود همان وجود عقل است نه نفس، ولی تحقق آن بکون عقلی علت تنزل اوست بوجود دنیوی ونفس بعد ازورود در عالم حس ذاتاً بطرف عقل توجه دارد تا بوجود عقلی متحوّل شود وبعد از تحقق درعقل دارای صعود ونزول است ونفوس کمّل بوجودعقلی ازوسایط مستغنی وخود باعتبار توجّه بمادون منشأ فیض وممرّ ظهور وجود از مبدأ حقّند ودر هرعالمی دارای حکمی میباشند کما نذکره مفصّلاً انشاءالله .

یجب ان یعلم ان درك مطالب هذه المیمر لا سیّما ماذکره فی کیفیّة الاتّحاد واتصاف النفس بالوهم والتذکّر وعدم اتصافها بهما فی النشأة العقلیة من الغوامض التی قل من یهتدی الیها سبیلاً .

باید دانست که نفسیّت نفس واتصاف آن به توهّم وذکر تعقّل وتخیّل درنشأت بعد ازدنیا باقی است وجمیع قوای باطنی نفس ازماده تجرّد دارند، لذابقا اختصاص بهجهت تعقّل ندارد وعدم اتصاف بقوای جزئی اختصاص بوجود عقلی نفس قبل از هبوط دارد نه صعود وعروج .

ونیز باید توجّه داشت که بین اتّحاد نفس با صور عقلی وعقل فعّال یا ربّ النوع که مستفاد ازظواهر کلام مؤلّف وشیخ ودیگر قدما ومتأخّران ازحکما و اتحاد بمشرب صدرالمتألّهین فرق بسیارست ، اتحاد بمشرب ملاصدرا چه در قوس صعود وچه درنزول دارای معنائی اشمخ وبطونی غامض است وبین المشربین فرقان عظیم واعلم ان للعقل الفعّال وجوداً فی نفسه ووجوداً للنفس، والاتحاد انّما یکون باعتبار وجودالعقل للنفس اذا ماتجاوز النفس عن حدّ العقل وان الحکماء یأبون عن التفوه به، لأنهم لا یعلمون للنفس وجوداً اقوی من العقل — چون قائلند که آخرین مرحله تکامل نفس تحقق درمرتبهٔ عقل است بوجود ضمنی وتبعی یا وجودی در رتبهٔ عقل علی عکس النزول لأنه لا تکرار فی التجلی . ولی صدرالحکما برهان اقامه نموده است برآنکه نفوس کمّل ازمقام عقل مدبّرنفوس تجاوز نموده وپاره‌ئی

←

الاجرام السماويّة فقط وتتشبّه بها، وكذلك اذا انحطّت الى هذا العالم الأرضى، تشبّهت به ولم تذكر غيره .

[المسألة السادسة فى الذكر والمعرفة والتوهّم]

وذلك ان النفس اذا ذكرت شيئاً من الاشياء، تشبّهت به، اى بذلك الشىء الذى ذكرته، لان التذكر[٨٦] اما ان يكون التعقل، واما ان يكون التوهم، والوهم (الف) ليس له ذات ثابت قائم على حالة واحدة، ولكنّها تكون على حال الأشياء التى تراها، ارضيّة كانت ام سماويّة ؟ الا انّه على نحو ماترى الاشياء الأرضى و (ب) السمائى، فعلى قدر ذلك يستحيل فيصير مثله .

[المسألة السابعة فى ان الأشياء كلّها فى الوهم ، غير انّها بنوع ثان لا بنوع اول]

وانّما صار الوهم يتشبّه بالأشياء السماويّة والأرضيّة ، لانها كلها فيه، غير انها فيه بنوع ثان لا بنوع اول. فلذلك لا يقدر على ان يتشبّه بالأشياء السماويّة والارضيّة تشبّهاً تاماً . وانما صار الوهم لا يقوى على ان يتشبه بصور الاشياء تشبهاً تامّاً ، لانّه متوسط موضوع بين العقل والحس، فتمثل اليها جميعاً ولايحفظ احدهما دون الآخر حفظاً يقينيّاً، ولا مخلص لاحدهما دون الآخر .

فقد بان، ان النفس اذا ذكرت شيئاً واحداً من الأشياء ، تشبّهت به (ج) وصارت مثله، شريفاً كان ذلك الشىء ام دنيّاً[٨٧] فنريد الآن ان نرجع الى

→

ازآنها درمقام علت جميع عقول قرار مى گيرند ، ناچار نفس درمقام مرور ازعقول با هرعقلى بتمام وجود متّحد شود وعقل مورد اتحاد بوجود للنفس، متحد شود .

(الف) – والتوهّم – خ ل .

(ب) – او – ام – خ ل .

(ج) – للزوم الاتحاد بين المدرك والمدرك والتماثل بين المدرك بالذات والمدرك بالعرض ، ولأن الأشياء بحقايقها تحصل فى المدرك لا بأشباحها .

ماكنا فيه :

[المسألة الثامنة في ان النفس اذا كانت في العالم العقلى انّما ترى الخير المحض بالفعل]

فنقول : ان النفس اذا كانت في العالم الأعلى، اشتاقت الى الخير المحض الاول، و«الخير الاول» انّما يأتيها الخير الاول[٨٨] بتوسط العقل ، بل هو الذى يأتيها، وذلك ان الخير المحض الاول لايحيط(الف) به شىء ولايحجبه شىء(ب)، ولا يمنعه مانع(ج) ان يسلك حيث شاء . فاذا ارادالنفس ايّاهــا ولم يمنعه مانع من ذلك ـ جرمانيّاً كــان او روحانيّاً ـ ، وذلك انّه ربما سلك ذلك الخير الاول الى الشىء الآخير بتوسط مايليه[٨٩] فان لم يشتق النفس الى الخير الاول واطّلعت الى العالم السفلى واشتاقت الى بعض ما فيه، فــانّها يكون من ذلك الشىء على قدر ذكرها ايّاه او توهّمها لــه ، فالنفس ، انّما تكون ذات ذكر اذا اشتاقت الى هذا العالم ، لانّها لا تشتاق اليه حتى يتوهّمه ، وقد قلنا ان الوهم هو الذكر .

[المسألة التاسعة في ان الجواهر الفاضلة ليس من شأنها الذكر ، وفى الذكر و ماهو و كيف هو وفى العقل ، وان المعرفة هناك ذو الجهل، والجهل فخر للعقل هناك]

فان[٩٠] قال قائل:ان كانت النفس يتوهّم هذا العالم قبل ان ترده ، فــلا محالة انّها تتوهمه ايضاً بعد خروجها منه وورودها الى العالم الاعلى ، فان كانت تتوهّمه فانّها لا محالــة تذكّره ، وقــد قلتم انها اذا كانت فى العالم العقلى لا تتذكّر شيئاً من هذا البتة .

(الف) -اى لا يعرفه شىء معرفة تامّة ،ولا علم بشىء به، ولا خير عنده منه الا من جهة حاجته اليه، وفيض ذلك عليه .

(ب) -تمام وجه التعلّق . (ج) -اى ان يفيض على ماشاء .

[المسألة العاشرة بيان كيفيّة علم العقل وانّه يحيط بما دونه ولا يعلم مافوقه بالاحاطة التامّة]

قلنا: ان النفس وان كانت تتوهم هذا العالم قبل ان تصير فيه، لكنّها (الف) تتوهم بوهم اعلى، وهذا العقل (ب) انّما هو جهل (ج) لا معرفة، غير ان ذلك الجهل اشرف من كل معرفة. وذلك ان العقل يجهل مافوقه بجهل هو اشرف من العلم، فان ذكرت الاشياء التى هناك، لم ينحطّ الى هيهنا، لأنّ ذكر تلك الاشياء الشريفة، يمنعها من ان ينحدر الى هيهنا، وان ذكرت العالم السفلى انحطّت من العالم الشريف، الا ان ذلك يكون بجهة وجهة. وذلك ان العقل يجهل مافوقه من علّته، وهى العلّة الاولى القصوى، ولايعرفها معرفة تامة (د)، لانّه لو عرفها معرفة تامة، لكان هو فوقها وعلة لها، ومحال ان يكون الشىء فوق علّته، وعلة لعلته، وذلك انّه يكون المعلول علة لعلته، والعلة معاولة لمعاولها، وهذا قبيح جداً، فالعقل يجهل ماتحته من الاشياء كما قلنا قبل، لانّه لا يحتاج الى معرفتها لانّها وهو علّتها، وجهل العقل ليس عدم المعرفة، بل هو المعرفة التامّة القصوى، وذلك انه يعرف الاشياء لا كمعرفة الاشياء

(الف) – اى لكنّ النفس تدرك هذا العالم بادراك عقلى.

(ب) – اى هذا الضرب من الادراك الذى سمّى وهماً عقلياً.

(ج) – بهذا العالم بنفسه وشخصه.

(د) – لا يعلمها الا شيئاً من حالها غير انّيتها، وانّما عرف انّيتها من اجل انه يرى الفيض دائماً عليه ونحوها، وكذلك شأن كل مقام ومرتبة، فالأسفل من هذه المقامات أبداً لايحيط بمافوقه بل يجهله. فالنفس لا علم لها بالعقل، وكذا الطبيعة لا علم لها بالنفس الا من جهة حاجتها اليها وفيض تلك عليها، وتعرف حقيقة ذلك من حال النفس، لأنّها بحركتها وجولانها بالروية تطلب الوقوف على امر ماقبلها هى فى تلك الحركة اذا تاها ما تطلب، وكأنّما اعطيت شيئاً، فاخذته من غير ان تعلم صورة من اعطاها وكيف اعطاها اكثر من انّها طلبت واعطيت.

بأنفسها، بل هو فوق ذلك وافضل واعلى، لانه علتها، فمعرفةالاشياء بأنفسها عندالعقل جهل، لانّها ليست معرفة شديدة صحيحة ولا تامة . فلذلك قلنا : انالعقل يجهلالاشياء التى تحته، نعنى بذلك انّه يعرفالاشياء التى تحته معرفة تامّة لا كمعرفتها بانفسها، ولا حاجة له الى معرفتها، لانّه علّة فيها (الف) معلولاتها كلّها، فاذا كانت فيه، لم يحتج الى معرفتها، وكذلك النفس تجهل معلولاتها بالنوع الذى ذكرنا آنفا، ولا تحتاج الى معرفة شىء منالاشياء الا الى معرفةالعقل والعلّةالاولى، لانّهما فوقها، فان كان هكذا رجعنا فقلنا :

[النفس لا تتذكّر شيئاً ممّا علمته ولا تقبلالآثار حين مفارقتها هذا
العالم ورجوعها الىالعالم الأعلى العقلى]

انالنفس اذا فارقت هذا العالم ، وصارت فىالعالمالعقلى ، لم تتذكّر شيئاً ممّا علمته، ولا سيّما اذا كانالعلم الذى اكتسبته دنيّاً ، بل تحرص على رفض (ب) جميعالاشياء التى نالت من هذا العالم[٩١] والا اضطرّت ان تكون هناك ايضاً تقبلالآثار التىكانت تقبلها هيهنا، وهذا قبيح جداً انتكون النفس تقبل آثار هذا العالم وهى فىالعالم الاعلى، لانّها ان قبلت تلكالآثار

(الف) – چون عقل بعلم حضورى بعلل خود بهاندازه وجود خود، نه بقدر وجود علّت خود وبمعلولات خود بهنحو أعلى واتمّ ، وعلى نحوالسعة والاطلاق عالمست وچون معلول را در رتبهٔ وجود خود بعين وجود خود مشاهده نمايد، علم بمعلول غير علم بوجود خود كه علت است نميباشد ووجود خاص معلول، علم در مرتبهٔ متأخّر ازوجود علت است ناچار اين علم تابع وفرع است و ظل و وجه است –ولا حاجة الى معرفتها – چون علم عقل بمعاليل خود بهنحو اكتساب و ارتسام و امرى خارج از ذات علت نمىباشد تا اكتساب آن منشأ كمال وحصول فعليّت و رسيدن ازقوه بفعل باشد .

(ب) – رفع – خ ل .

فانما تقبلها فی وهمها ، واذا توهمها تشبهت بها كما قلنا آنفاً ، والنفس لا تتشبّه بشیء من آثار هذا العالم اذا كانت فی العالم الأعلی العقلی ، لانّه يلزمها من ذلك ان تكون فی العالم الاعلی مثلها اذا كانت فی العالم السفلی، وهذا قبيح جداً . فقد بان وصحّ كيفيّة النفس وحالها عند ورودها العالم العقلی ورجوعها اليه، وانّها لا تحتاج الی ذكر الأشياء الحسّية الدائرة الدنيّة .

وبان ايضاً بالآراء المقنعة والمقاييس الشافية، حال العقل وكيف يذكر او كيف (الف) يتوهّم ، وهل يحتاج الی الوهم والمعرفة والأشياء المعروفة والمتوهمة علی مبلغ قوّتنا واستطاعتنا بقول مستقصی[٩٢] فنريد الآن ان نذكر العلّة التی لها وقعت الأسامی المختلفة علی النفس، ولزمها ما يلزم الشیء المتجزّی المنقسم الذات

[من هذا الموضع الی آخر الميمر الثالث يذكر كيفية انقسام النفس

ويبيّن ان النفس ليست بجرم]

فينبغی ان يعلم هل يتجزّی النفس ام لا تتجزّی ؟ فان كانت تتجزّی، فهل تتجزی بذاتها ام بعرض؟ وكذلك اذا كانت (ب) لا تتجزّی، افبذاتها لا تتجزی ام بعرض ؟ .

فنقول: ان النفس تتجزی بعرض، وذلك انّها اذا كانت فی الجسم، قبلت التجزية بتجزّی الجسم؟ كقولك: ان الجزء المفكّر، غير الجزء البهيمی، وجزئها الشهوانی غير جزئها الغضبی . وانّما نعنی الجزء هيهنا جزء الجسم الذی يكون فيه قوّة النفس المفكّرة والجزء الذی يكون فيه قوّة الشهوة والجزء الذی يكون فيه قوّة الغضب ، فالنفس انّما تقبل التجزية بعرض لا بذاتها، ای يتجزی الجسم الذی هی فيه فامّا هی نفسها (ج) فلا تقبل التجزية البتة.

(الف) – وكيف يذكر وكيف يتوهّم ... – خ ل .

(ب) – وكذلك ايضاً اذا كانت ... – ل .

(ج) – هی بعينها ... – خ ل

فاذا قلنا : ان النفس لا تتجزى ، فانّما نقول ذلك بقول مرسل ذاتى ، واذا قلنا : ان النفس تقبل التجزية ، فانّما نقول ذلك بقول مضاف عرضى، لانّها انّما تكون متجزّية اذا هى صارت فى الاجسام، وذلك انا اذا راينا طبيعة الأجسام تحتاج الى النفس لتكون حيّة ، والجسم يحتاج الى النفس[٩٣] فتكون منبثة فى جميع اجزائه . قلنا: ان النفس متجزية ، وانّما نعنى بذلك انّها فى كل جزء من اجزاء الجسم ، لانّها يتجزى بتجزى الجسم (الف) .

والدليل على ان ذلك كذلك، اعضاء البدن ، وذلك ان كلّ عضو حساس من اعضاء البدن ، انّما يكون حسّاساً دائماً اذا كانت قوّة النفس فيه، فاذا كانت قوّة النفس الحساسة فى جميع الأعضاء ذوات الحس ،قيل لتلك القوّة انّها تتجزى بتجزّى الاعضاء التى هى فيها، وقوة النفس وان كانت منبثة فى جميع الأعضاء ، لكنّها فى كل عضو تامة كاملة، وليست متجزية كتجزى (ب) الاعضاء ، وانّما تتجزى بتجزى الأعضاء ، كما وصفنا وبيّنا مراراً .

فان[٩٤] قال قائل: ان النفس لا تتجزى فى حاس اللمس فقط، واما فى ساير الحواس فانّها تتجزى .

قلنا : ان النفس تتجزى فى حاس اللمس وفى ساير الحواس، لانّها ابدان، والنفس فى الابدان . فالنفس اذا تتجزّى بتجزّى الحساس كلّها اضطراراً على النوع الذى ذكرنا آنفاً ، غير انّها اقل تجزيّاً فى اللمس منها فى ساير الحساس (ج) . وكذلك قوّة النفس[٩٥] النباتيّة (د) وقوّتها الشهوانيّة الكاينة فى الكبد، والقوّة التى فى القلب وهى الغضب اقل تجزياً ، وهذه القوى ليست مثل قوى الحساس، لكنّها على نوع آخر، وذلك ان قوى الحساس هى اجزاء (ه) بعد هذه القوى، فلذلك صارت أشدّ تجسّماً . واما القوة

(الف) – الأجسام ... – خ ل .
(ب) – بتجزّى – خ ل .
(ج) – الحواس – خ ل .
(د) – النامية – خ ل .
(ه) – اخيراً – خ ل .

النباتيـة (الف) والشهوانيـّة فاقل تجسّماً .

والدليل على ذلك، انّها لا تفعل افاعيلها بآلات البدن، لأن الآلة تمنعها من ان تفعل افاعيلها فى جميع البدن، وتحول بينه وبين ذلـك .فقد بان اذاً ، ان القـّوة النفس القابلة للتجزية غير قـّوتها التى لا تقبل التجزية ، وهذه القوى لا تمتزج ، فتكون واحدة، بل كل واحدة من هذه القوى ثابتة على حالها من غير ان تقترن بعضها من بعض (ب) ، فقـّوة النفس على ضربين :

احـديهما تتجزى يتجزى الجسم ، مثل القـّوة النامية والقوة التى هـى شهوانيـّة ، فانّهما منبثّان فـى ساير الجسم من النباتات والقوى المتجزية بتجزّى الجسم تجمعها قـّوة اخرى ايضاً (ج) ارفع واعلـى ، فقد يمكن اذاً ان تكون قـوة النفس المتجزية بتجزى الجسم غير متجزية بالقوة التى فوقها التى لا تتجـّزى ، وهى اقوى القوى المتجزية مثل الحساس، فانّها قوة من قوى النفس تتجزى بتجزى الآلات الجسمانيـّة ، وكلّها تجمعها قـّوة واحدة هى اقوى الحواس، وهى تـرِدُ عليها بتوسط الحساس، وهى قـّوة لاتتجزى، لانّها لا تفعل فعلها بآلة لشدة روحانيـّتها ، ولـذلك صارت الحساس كلّها تنتهى اليها، فتعرف الاشياء التى تؤدى اليه (د) الحساس وتميـّزها معاً من غير ان تنفعل او تقبل الآثار الاشياء المحسوسة ، فلذلك صارت هـذه القـّوة تعرف الأشياء المحسوسة وتميـّزها معاً فى دفعة واحدة .

وينبغى ان يعلم هل لهذه القوى التى ذكرناها ولساير قوى النفس مواضع فى البدن تكون فيها، او ليس لها مواضع البتة .

فنقول[٩٦] : ان لكل قـّوة من النفس موضعاً معلوماً من مواضع البدن تكون فيه، لا، لانّها تحتاج الى الموضع لثباتها وقوامها ، لكنّها تحتاج اليه لظهور فعلها من ذلك المكان المتهيـّأ (ﻫ) لقبول ذلك الفعل، والنفس هى التى صيـّرت ذلك العضو متهيئاً لقبول فعلها، لانّها انّما تهيـّىء العضو بالهيئة التى تريد

(الف) – والنامية – خ ل . (ب) – ببعض – خ ل .

(ج) – قوة أخرى ايضاً وارفع منها ... – خ ل .

(د) – اليها ... – خ ل (ﻫ) – المـُهيـّىء – خ ل .

ان يظهر فعلها منه، فاذا هيات النفس العضو على الهيئة الملائمة لقبول قوتها، اظهرت قوّتها من ذلك العضو ، وانّما تختلف قوى النفس على نحو اختلاف هيئة الأعضاء ، وليس للنفس قوى مختلفة ولا هى مركّبة منها، بل هى مبسوطة ذات قوة تعطى الابدان القوى اعطاءً دائماً ، وذلك انّها فيها بنوع بسيط لا بنوع تركيب، فلماصارت النفس تعطى الأبدان القوى (الف) نسب تلك (ب) القوى

(الف) – القوى ونسب تلك ... – خ .

(ب) – واعلم ان من كلام هذا العظيم يظهر انّه يقول ببساطة النفس بما هى نفس وصورة نوعية درحالتى كه نفس باعتبار آنكه صورت نوعيّهٔ مقوم مادهٔ بدنى وملاك تحصّل آن ومنشأ تنوع آنست ، مركب است نه بسيط، لذا به‌تجزّى بدن بالذات متجزّى است نه بالعرض ، چه‌آنكه نفس درابتداى وجود ، عين مواد و اجسام است، وهرصورت نوعيه‌ئى بايد بالذات با مادهٔ خود متحدالوجود باشد، مگر آنكه صورت باعتبارتحصيل تجرّد تدريجاً ازماده منسلخ شود، دراينصورت صورت بدن‌نيست تا بحث‌شود دربساطت وتركيب وقبول‌تجزّى وتقدّر وغيراينها ازاحكام وآثار مختصّهٔ بروى .

والدليل على‌الاتحاد الحمل لأنّه يقتضى الاتحاد الوجودى ، لأن الانسان هو الجسم النامى الحساس‌المتحرك بالاراده والمدرك للكلّيات .

فان قيل : نفس بالذات مجرّد ازماده وبحسب اصل وجود مجرّد عقلانى‌است، گوئيم : آنچه ذاتاً ازماده مجردست، عقل است نه نفس، ونسبت آن بكليهٔ ابدان متساوى است ومجرّد بالذات ببدن ملتجى نميشود وبماده پناه نمى‌برد ، و محلّ اعراض ولوازم غريبه واقع نميشود، وچون بالذات قسط خود را ازفيض حق استيفا نموده ، ازماده متأثّر نمى‌گردد، وتأثّر ازاجسام دلالت نمايد بروجود مادهٔ قابله در ذات نفس، وقبول صور متجدّد وتأثّر از حواس ومبادى تأثير ، دلالت دارد برمادى‌بودن آن وهف ولا مخلص عن‌هذه‌الاشكالات والمضائق سوى‌الاعتقاد بقبول النفس الحركةالتدريجى باعتباروجودها العنصرى وقبولها التكامل شيئاً فشيئاً الى ان تحول ذاتها وتيسّرت امرها للاتصال بالملكوت والاتصاف بالتجرّد البرزخى ←

ائیها، لانّها علّة لها، وصفات المعلول أحری ان ینسب الی العلّة منها الی المعلول، لا سیّما اذا کانت شریفة تلیق بالعلة اکثر ممّا تلیق بالمعلول، ونرجع الی ماکنّا فیه.

[تنبیهات علی تجرّد النفس الی آخر هذا المیمر]

فنقول[٩٧]: انّه ان لم یکن کل قوّة من قوی النفس فی مکان معلوم من اماکن البدن وکانت کلّها فی غیر مکان، لم یکن بینها وبین ان یکون داخل البدن او خارجاً منه فرق البتة، فیکون البدن المتحرك الحساس لا تغییر (الف) له، وهذا قبیح، ویعرض من هذا ایضاً انا لا نعلم کیف یکون اعمال النفس الکاینة بالآلات الجسدانیّة اذا صارت قوی النفس لیست فی مکان.

فان[٩٨] قال قائل: ان بعض قوی النفس فی مکان، ای لها اعضاء معلومة یظهر منها، وبعضها لیس فی مکان.

قلنا: ان کان ذلك کذلك، لم یکن النفس کما قلنا، لکن بعضها یکون فینا، وبعضها لیس فینا، وهذا قبیح جداً.

←

اولاً وقبول التجرّد العقلی بعد طیّ درجات العوالم البرزخی والمثالی.

واما قوله: «النفس تعطی الابدان القوی ...» فکلام مجمل، چون قوای نفس قبل از حصول تعقّل حاصل میشوند، چون صورت نفسی به‌تدریج درجات نباتی و حیوانی را پیموده و وارد مقام انسانی میشود وبه‌تجرّد عقلی میرسد، واین همان قول بحدوث آلات قبل صاحب آلت وقواست. فالمصیر الی ما حصله صدر الحکما لأنّه اتقن هذه المسألة وحققها کمال الاتقان والتحقیق فی الدّورة الحکمة والمعرفة.

باید توجه داشت که صفات معلول بجهت اطلاق بعلت منتسب است نه بلحاظ تقیید، نفس درعالم ماده عین قوا وبدان ظاهری وباطنی است و در مقام رجوع بآخرت جمیع قوای ظاهری بقوای باطنی او رجوع نمایند وکلیهٔ قوای باطنی او باقی ومحشورند وبا نفس متحد می‌باشند.

(الف) - لا تغیّر - خ ل.

ونقول[٩٩] بقول مستقصى : انّه ليس جزء من اجزاء النفس فى مكان البتة ، كانت النفس داخلة فى البدن او خارجة منه، وذلك ان المكان يحيط بالشىء الذى فيه ويحصره، وانّما يحيط المكان بشىء جسمانى، وكل شىء يحصره المكان ويحيط به فهو جسم ، والنفس ليست بجسم، ولا قواها باجسام، فليست اذن فى مكان، لان المكان لا يحيط بالشىء الذى لا جسم له ولا يحصره .

وانّما قلنا : ان القوى (الف) النفس فى اماكن معاومة من البدن، نريد بذلك ان كل قوّة من قوى النفس يظهر فعلها من بعض الأعضاء للبدن ، الا ان تلك القوّة فى ذلك العضو لا كالجرم فى المكان، لكنّها فيه بانّها يظهر فعلها منه، وهيئة الجرم فى المكان على غير الهيئة التى تكون النفس فى البدن ، وذلك انّ الكلّ من الجرم لا يكون فى المكان الذى يكون فيه الجزء . فامّا النفس فكلّيتها (ب) حيث جزويتها (ج)، والنفس تحيط بالمكان، والمكان لا يحيط بها، لانّها علّة له، والمعلول لا يحيط بالعلة ، بل العلة تحيط بالمعلول .

ونقول[١٠٠] : انّه ليست النفس فى البدن كما يكون الشىء فى الظرف ، لانّها لو كانت كذلك، لكان البدن غير ذى نفس، وذلك انّه لو كان البدن محيطاً بالنفس كاحاطة الظرف بما فيه، لزم من ذلك ان يكون النفس ممّا يسلك الى البدن قليلاً قليلاً كسلوك الماء الى الظرف، ولكان بعض النفس يضمحل كما يضمحل بعض الماء الذى ينشفه الظرف ، وهذا قبيح جداً ، وليست النفس فى البدن كالجرم فى المكان على ما قلنا آنفاً ، وذلك ان المكان الحق المحض ، ليس هو بجرم بل هو لا جرم، فان كان المكان لا جرماً والنفس ليست بجرم، فلا حاجة للنفس الى المكان، والمكان هو هى، لان الكل اوسع من الجزء وهو محيط وحاصر له .

فان قال قائل : لابدّ من ان يقول ان النفس فى البدن كالشىء فى المكان.

(الف) – قوى النفس – خ ط . (ب) – فكلّها – خ ل .

(ج) – جزؤها – خ ل .

قلنا : ان المكان هو صحيفة الجرم الخارجة القصوى، وان كانت النفس فى المكان وانّما تكون فى تلك الصحيفة فقط، فيبقى ساير البدن ليست النفس فيه، وهذا ايضاً قبيح جداً. وقد يعرض من قول القائل ان النفس فى البدن كالشىء فى المكان اشياء اُخر قبيحة محالة .

اولها : ان المكان يحرّك الشىء الذى فيه لا الشىء فى المكان هو الذى يحرّك المكان ، فلو كانت النفس فى البدن كالشىء فى المكان لكان البدن علّة حركة النفس، وليس ذلك كذلك، بل النفس هى علّة حركة البدن ، والشىء ذو المكان اذا ارفع المكان ارتفع الشىء ايضاً، ولم يثبت البتة، فلو ان النفس فى البدن كالشىء فى المكان لكان (الف) اذا ما رفع الجسم وفسد ارتفعت النفس وفسدت، ولم يثبت ، وليست النفس كذلك، بل اذا رفع البدن وفسد كانت النفس اشدّ ثباتاً واظهر منها اذا كانت فى البدن .

فان قال قائل: ان كان المكان انّما هو بعدٌ ما، وليس بالصحيفة الخارجة القصوى ، فالنفس فى البدن كانّها فى بعدٍ ما .

قلنا[101] : ان كان المكان بعداً ما فبالحرى ان لاتكون النفس فى البدن كالشىء فى المكان ، وذلك ان البعد انّما هو فراغ والبدن ليس هو بفراغ بل الشىء الذى فيه البدن هو الفراغ ، فيكون النفس اذن فى الشىء الفارغ الذى فيه البدن لا فى البدن بعينه، وهذا قبيح جداً .

وليست[102] النفس ايضاً فى البدن كالشىء المحمول ، وذلك ان الشىء المحمول انّما هو اثر من آثار الحامل مثل اللون والشكل ، فانّهما اثر الجرم الحامل لهما، والآثار لا تفارق حواملها الا بفساد حواملها والنفس تفارق البدن من غير ان تفسد اويتخل بتحلل البدن[103] وليست النفس فى البدن كالجزء فى الكل ، لان النفس ليست بجزء البدن (ب) .

فان قال قائل : ان النفس جزء لحى كلّه، فهو فى البدن كالجزء فى الكل.
قلنا : انّه لا يخلوا اما ان تكون النفس فى البدن اذا صارت فيه كالجزء

(الف) – كان ما اذا رفع الجسم ... – خ ط. (ب) – للبدن – خ ط .

فى‌الكل اما مثل مايكون‌الشراب فى ظرف‌الشراب واما ظرف‌الشراب بعينه، وقد قلنا انّها ليست فى‌البدن مثل مايكون‌الشىء فى‌الظرف، وبيّنا كيف لا يكون ذلك وليست مثل ظرف‌الشراب بعينه، لان‌الشىء لا يكون موضوعاً لنفسه . فليست النفس اذن فى‌البدن كالجزء فى‌الكل[١٠٤] وليست ايضاً فى البدن كالكلّ فى‌الأجزاء ، فانّه قبيح جداً ، ان يقال: ان‌النفس هى‌الكلّ والبدن اجزاؤها .

وليست‌النفس[١٠٥] مثل‌الصورة فى‌الهيولى، وذلك ان‌الصورة غيرمفارقة للهيولى الا بفساد وليست‌النفس فى‌البدن كذلك، بل هى مفارقة للبدن بغير فساد، والهيولى ايضاً قبل‌الصورة وليس‌البدن قبل‌النفس ، وذلك ان‌النفس هى التى تجعل‌الصورة فى‌الهيولى او هى التى تصوّر فى‌الهيولى وهى التى تجسّم‌الهيولى ، فان كان‌النفس هى التى تصوّرالهيولى وهى التى تجسمها، فلامحالة انّها ليست فى‌البدن كالصورة فى‌الهيولى، لانّ العلّة لا تكون فى المعلول كالشىء‌المحمول والا لكانت اثراً للمعلول ، وهذا قبيح جداً. لانّ المعلول هوالأثر والعلّة هى المؤثر ، والعلة فى المعلول كالفاعل المؤثر والمفعول(الف) فى‌العلّة كالمفعول‌المتاثر؛ فقد بان وصحّ ان‌النفس فى‌البدن ليست على شىء من‌الانواع الذى ذكرنا وبيّنا بحجج مقنعة مستقصاة .

(الف) – المعلول – خ ط. درنحوه تقدم بدن برنفس وتقدم نفس بربدن من دون ان يلزم حدوث‌الآلة قبل ذيها، بحثى دقيق وعميق است، ونيز درنحوه ظهورنفس دربدن وسريان آن دربدن وتقوم آن به‌نفس ، مواضع ابحاث وتحقيقها يحتاج الى بيان مقدمات طويلة الذيل والابحاث وقد اشرنا الى لمحةمنها وقررنا حق القول فى‌حواشينا على‌المقدمة القيصرى فان فيها ما يشفى‌العليل – ج ش – .

بسم الله الرحمن الرحيم

الميمر الثالث من كتاب أثولوجيا

[اثبات تجرّد النفس وابطال زعم من قال بتجسّم النفوس الانسانيّة]

واذ قدّمنا (الف) ما وجب تقديمه من القول على العقل والنفس الكلية (ب) والنفس الناطقة والنفس البهيمية والنفس النامية والطبيعة، ونظمنا القول فيه نظماً طبيعيّاً على توالى مجرى الطبيعة.

فنقول الآن (ج) على ايضاح ماهيّة جوهر النفس[١٠٦]، ونبدء بذكر مقالة الجرميين الذين ظنّوا بخسارتهم، ان النفس ايتلاف اتفاق الجرم واتّحاد اجزائه، ونكشف عن (د) رحوض حجّتهم فى ذلك، ونظهر قبيح (ه) مايجرى اليه مذهبهم، فانّهم نقلوا اقوى الجواهر الروحانيّة الى الاجرام، وتركوا الانفس والجواهر الروحانيّة معرّاة من كل قوّة.

فنقول[١٠٧]: ان افاعيل الاجرام انّما تكون بقوى ليست بجرمانيّة، وهذه

(الف) – قد بيّنا ماوجب تقديمه – تحقيقه – م ل.

(ب) – هى الملك الاعظم الحامل للعرش الرئيس على جملة الحملة والمدبّرات للماديات.

(ج) – اى فنشرع الآن فى القول.

(د) – دحوض – خ ل. الرحوض الزلل والعثار ودحض الحجة بطلت.

(ه) – قبح – خ ل.

القوى تفعل الأفاعيل العجيبة .

والدليل[١٠٨] على ذلك ما نحن قائلون انشاءالله تعالى، ان لكلّ جرم كميّة وكيفيّة، والكمية غير الكيفية، وليس يمكن ان يكون جرم مابغير كميّة(الف)، وقد اقرّ بذلك الجرميون ، فان لم يمكن ان يكون جرم ما بلا كميّة، فلا محالة ان الكيفية ليست بجرم وكيف يمكن ان تكون الكيفية جرماً وليست بواقعة تحت الكمّ (ب) اذاكان كل جرم واقعاً تحت الكمية(ج) فان كان الكيفية ليست بواقعة تحت الكمية وكان كل جرم واقعاً تحت الكمية فالكيفية ليست بجرم، وان لم يكن الكيفية جرماً فقد بطل قولهم انّ الاشياء اجرام .

ونقول (د) ايضاً كما قلنا : انّ كل جرم وكل جثّة اذا جزّئت اواختل منها قدر ما لم يبق على حالها الاولى من العظم والكميّة، ويبقى الكيفيات على حالها الاولى من غير ان ينتقص منه شيء ، لأنّ الكيفيّة فى جزء الجرم كهيئتها (ه) فى الجرم (و) كحلاوة العسل، فان الحلاوة التى فى الرطل من العسل هى الحلاوة التى فى نصف رطل بعينها لا ينتقص حلاوة العسل بنقصان كميته، وليست كميّة رطلٍ من العسل كالكمية التى فى نصف رطل منه، فان كانت الحلاوة لا ينتقص بنقصان جرم العسل فليست الحلاوة بجرم ، وكذلك يكون ساير الكيفيات كلّها .

ونقول[١٠٩] : انّه لو كانت القوى اجراماً ، لكانت القوى الشديدة ذوات جثث عظام، ولكانت القوى الضعاف ذوات جثث لطاف، فاما الآن فانّه ربما رايناها على خلاف هذه الصفة ، وذلك انه ربما كانت الجثّة لطيفة وكانت القوة شديدة ، فان كان هذا هكذا .

قلنا : انّه لا ينبغى لنا ان نضيف القوّة الى عظم الجثّة بل الى شيء آخر لا جثّة له ولا عظم، ونقول: ان كان هيولى الاجرام كلها واحدة وكانت جرمانيّاً بزعمهم، فانّما صارت تفعل افاعيل مختلفة بالكيفيات التى فيها،

(الف) – بلا – خ ل . (ب) – و – ظ .

(ج) – وان – خ ل . (د) – فنقول – خ .

(ه) – كيفيّتها – خ ل . (و) – اى كلّه .

ذانّهم لم يعلموا انالاشياء التى صارت فىالهيولى انّما هى كلمات فواعل ليست هيولانيّاً ولا جرمانيّاً .

[القول بانالنفس هىالأخلاط الأربعة، اوالدم، لانّه اشرفها
منسوب الى بعضالطبيعيّين وانالنفس ليست بجرم]

فان قالوا : انالحى اذا مابرد دمه وانفشّت (الف) الريحالفريزية التى فيه، هلك ولم يبق، فان كانتالنفس جوهراً غير جوهرالدم والريح وساير الأخلاط التى فىالبدن ، ثمّ عدمها البدن لما ماتالحى اذا كانتالنفس غير هذهالاخلاط .

قلنا : انالاشياء التى تقيم (ب) الحى ليست هىالاخلاط البدنيّة فقط، لكن هىاشياء اخر غيرها ايضاً فقد يحتاجالحى اليها فىقوامه وثباته، وانما هذهالأشياء بمنزلةالهيولى للبدن تأخذها النفس وتهيّؤها على صورةالبدن، لانالبدن سيّال ، فاو لا انالنفس تمدّ جوهرالبدن بهذهالأخلاط ، لما ثبت الحى كثيرشىء (ج) فاذا فنت(د) هذهالعناصر، ولم تجدالنفس عنصراً تمدّ بهالبدن ، فعند ذلك يهلكالحى وتفسد ، والاخلاط انّما هى علّة هيولانيّة للحى ، والنفس علّة فاعلية .

والدليل علـى ذلك ، انّا نجد بعضالحيوان لا دم له وبعضه لا ريح لـه غريزيّة ، ولا يمكن ان يكون حىّ منالحيوان غير ذى نفس البتة ، فليست النفس اذاً بجرم .

ونقول[١١٠] : ان كانتالنفس جرماً، فلابدّ لها من انينفذ فىسايرالبدن وتمزج (ك) به ، كـامتزاجالأجـرام اذا اتّصل بعضها ببعض. وانّما يحتاج

(الف) – اى خرجت . (ب) – تضمّ – خ ل .

(ج) – اى كثير زمان .

(د) – انالحمّى اذا ما برد ... وفشت – خ ل .

(ك) – تمتزج به – خ ط .

النفس ان ينفذ فـى جميع البدن، لينال (الف) الاعضاء كلها من قوتها، فان كانت النفس تمتزج بالبدن كامتزاج بعض الاجرام ببعض ، لم يكن النفس نفساً بالفعل . وذلك، لأن الاجرام اذا امتزج بعضها ببعض واختلطت ، لم يبق واحد منها على حالها الاولى بالفعل ، لكنّها يكون فى الشىء بالقوة ، نكذلك النفس اذا امتزجت بالبدن لم يكن نفساً بالفعل،بل انّما يكون بالقوة فقط فيكون قد اهلكت ذاتها كما تهلك الحلاوة اذا امتزج بالمرارة ، فان كان هذا هكذا وكان الجرم اذا امتزج بالجرم لم يبق واحـد منهما على حـاله، نكذلك النفس اذا امتزجت بالبدن ، فاذا لم تبق على حالها الاولى، لم تكن نفساً .

ونقول[١١١] : ان الجرم اذا امتزج بجرم آخر ، احتاج الـى مكان اعظم من مكانه الاول ، لا ينكر ذلك احد ولا يدفعه ، والنفس اذا صارت الى البدن ، لم يحتج البدن الى مكان اعظم من مكانه الاول ، ولذلك اذا فارقت النفس البدن، لم يأخذ البدن مكاناً اقل من مكانه الاول، لا ينكر ذلك احد ولا يدفعه .

ونقول ايضاً: اذا صار الجرم فى الجرم وامتزجا،كبرت جثّتهما وعظمت، والنفس اذا صارت فى البدن، لم يكبر جثّة البدن، بل احرى ان يجتمع بعضه الى بعض ويقل، والدليل على ذلك : ان النفس اذا فارقت البدن، انتفخ وعظم، غير انّه عظم فاسد، فليست النفس اذاً بجرم .

ونقول : ان الجرم اذا امتزج بالجرم ، فانّه لا ينفذ بالجرم كلّه، لانّه لا يقطع جميع اجزاء الجرم ، والنفس تقطّع التقطيع الى مالا نهاية .

فان لجّوا ، وقالوا : ان الفضائل كلها جسمانيّة ذوات جثث ، سألناهم وقلنا لهم : اخبرونا كيف تنال النفس الفضايل وساير الأشياء المعقولة، ابانّها دائمة لا تبيد ولا تفنى ، او بانّها واقعة تحت الكون والفساد ؟ !

فان قالوا : ان النفس انّما تنال الفضائل ، لانّه دائمة لا تبيد، كانوا قد اقرّوا بما جحدوا من ذلك . وان قالوا : ان النفس تنال الفضائل بانّها واقعة تحت الكون والفساد، قلنا لهم : فمن المكّوِّن لها ، ومن اى العناصر تكوّنها،

(الف) – ليقبل، لنيل – خ ل .

ونسألهم عن المكون ايضاً ادائم هو، ام واقع تحت الكون والفساد؟ فان قالوا: انّه واقع تحت الكون والفساد، سألناهم عن ذلك ليكون ايضاً، اذا لم هو ام واقع تحت الكون والفساد؟ وهذا الى مالا نهاية له، فان قالوا: انّه دائم لا يفسد، فقد حادوا عن قولهم بان الاشياء كلّها اجرام، فنقول: ان كانت الفضائل دائمة لايفسد كالصور المساحيّة، فلا محالة انّها ليست باجرام، فان لم يكن اجراماً، لم يكن ما فيها (الف) والعالم (ب) بها اجراماً اضطراراً.

فنقول: ان كان الجرميّون انّما صيّروا النفس فى حيّز الاجرام لانهم رأوا الاجرام تفعل وتؤثر آثاراً مختلفة، وذلك انّها تسخّن وتبرّد وتيبّس وترطب، فظنّوا ان النفس جرم ايضاً لانها تفعل افاعيل مختلفة وتؤثر آثاراً عجيبة، فلتعلموا انّهم جهلوا كيف يفعل الاجرام وباىّ القوى يفعل وانّها انّما يفعل بالقوى التى (ج) فيها التى ليست بجرميّة.

فان[112] لجوا: وقالوا: بل انّما يفعل الاجرام افاعيلها بانفسها لا بشىء آخر فيها غيرها، قلنا: وان جوّزنا لكم ذلك، فانا لا نجعل هذه الافاعيل من حيّز النفس اعنى التسخين والتبريد وما اشبه ذلك، بل من حيّز النفس المعرفة والفكرة والعلم والشوق والتعهد والتدبير المحكم (د)، فلهذه القوى واشباحها جوهر غير جوهر الأجسام.

فامّا الجرميّون[113]، فانّهم نقلوا اقوى الجواهر الروحانية الى الاجرام، وتركوا الجواهر الروحانيّة خلواً معرّاة من كل قوّة، فان كان هذا هكذا، وكان الجرم ينفذ فى الجرم كلّه، فانّه ينفذ فى الاجزاء ولا يتناهى، وهذا

(الف) – منها – خ ل. (ب) – والقائم – خ ل.

(ج) – والعلّة اما ان تكون من سنخ النفوس المجرّدة وهى لمجرّد قطع توجهها عن الصور العلمية القائمة بها يبطل المعلول ويرجع الى عدمها الذاتى وامّا ان تكون من قبيل العقول الطولية المقوّمة لمعاليلها والمعلول من جهة مقهوريته وانقهاره تحت سطوات نور العلة يكون فى فناء دائمى ذاتى – جلال –.

(د) – والتدبّر والحكم – خ ل.

باطل ، لانّه لا يمكن ان يكون الاجزاء غير متناهية (الف) بالفعل ، فان لم يكن ذلك ، فان الجرم لا ينفذ فى الجرم كلّه ، والنفس تنفذ فى البدن كله ، وفى جميع اجزائه لا يحتاج فى نفاذها فى الجرم الى ان تقطع الاجزاء كلها قطعاً قطعاً جزويّاً ، بل بقطعها قطعاً كليّاً ، اى يحيط بجميع اجزاء الجرم لانّها علّة الجرم ، والعلة اكبر من المعلول ، ولن يحتاج الى ان يقطع معلولها بنوع المعلول (ب) بل بنوع آخر اعلى واشرف .

فان قالوا : ان الروح الغريزى الطبيعى لمّا صار فى الأسطقّس البارد وسقى (ج) فى البرد ولطف صار نفساً .

قلنا : ان هذا محال قبيح جداً ، وذلك ان كثيراً من الحيوان يغلب عليه الاسطقّس الحارّ ، وله مع ذلك نفس من غير ان يكون قد صارت فى خواصّ البرودة .

وان[114] قالوا : ان الطبيعة قبل النفس ، وانّما تكون النفس من قبل اتصال الطبايع الخارجة .

قلنا : انّه يعرض من قولكم : هذا امر قبيح جداً ، عند ذوى الالباب ، وذلك انّكم ان جعلتم الطبيعة قبل النفس وعلّة لها ، لزمكم من ذلك ان تجعلوا النفس قبل العقل وعلّة له ، وان تجعلوا العقل بعد الطبيعة ، وهذا قبيح جداً ، وذلك انّهم جعلوا الأفضل دون الادنى ، وجعلوا الاعم بعد الاخص ، وهذا محال غير ممكن ، بل العقل قبل الاشياء المبدعة كلّها ثمّ النفس ، ثمّ الطبيعة ، وكلّها

(الف) – لأنّه لا يمكن ان يكون الأجزاء – ح – غير متناهية – خ ل .

(ب) – يظهر من كلام الشيخ النحرير انّه يعتقد بتجرّد جميع القوى الغيبيّة للنفس الانسانى وان التجرّد عنده – رض – لا ينحصر فى التجرّد العقلانى وان هذا الشيخ المتألّه العظيم قائل بالاشباح المعلّقة والمجردات البرزخيّة بحسب الصعود والنزول والاولى عبارة عن البرازخ اللاحقة والثانية هى العوالم المثالية الواقعة بعد العقول المتكافئة وتبعه فى الدورة الاسلاميّة صدر اعاظم الحكماء قائدنا ومفيد الحكمة المتعالية وانّه قد احيى مآرب هذا الشيخ الكبير – قدس سرّ هما – جلال – .

(ج) – وتبقى – خ ل .

سالك (الف) سفلاً كان الشیء ادنی واخس[۳]، وكلما سالك علواً كان الشیء افضل واعم[۳].

فان لجّوا وقالوا: ان العقل بعد النفس والنفس بعد الطبیعة، لزم من قولهم: ان یكون الآله تبارك وتعالی بعد العقل واقعاً تحت الكون والفساد عالماً بعرض، وذلك محال، لانّه ان امكن ان یكون هذا الترتیب حقاً، امكن ان یكون لا نفس ولا عقل ولا اله، وهذا محال قبیح جداً.

[بیان ترتیب العلل والمعالیل وكیفیة صدور الكثرة عن الواحد الحق]

فامّا نحن ــ فنقول: ان الله عز وجل علّة للعقل، والعقل علة للنفس، والنفس علّة للطبیعة[۱۱۵] والطبیعة علة للاكوان الجزویّة كلها، غیر انّه وان كانت الاشیاء بعضها علّة لبعض، فان الله تعالی علةٌ لجمیعها كلّها، غیر انّه علة لبعضها بغیر توسط وهو الذی جعل العلة كما قلنا فیما سلف[۱۱۶]. والدلیل علی ذلك ما نحن ذاكرون انشاءالله، ان الشیء بالقوّة لا یكون شیئاً بالفعل الا ان یكون بالفعل شیء آخر یخرجه الی الفعل والا لم یخرج من القوة الی الفعل، لان القوة لا تقدر علی ان یصیر الی الفعل من ذاتها، لانّه اذا لم یكن شیئاً بالفعل، فأین یلقی القوة بصرها، وانّی تأتی.

فاما[۱۱۷] الشیء الكائن بالفعل فلانّه اذا اراد ان یخرج شیئاً من القوة الی الفعل، فانّه انّما ینظر الی نفسه لا الی خارج، فتخرج تلك القوة الی الفعل، ویبقی هو دائماً علی حالة واحدة، لانّه لا حاجة الی ان یصیر الی شیء آخر، اذ هو ماهو بالفعل، واذا اراد ان یخرج الشیء (ب) من القوّة الی الفعل، لم

(الف) – وفی كتاب اخوان الصفاء وخلّان الوفاء: ان الطبیعة دون مرتبة النفس الكلیة وفوق الهیولی والصورة، عندنا لافرق بین الطبیعة والصورة النوعیة فی الانواع الهیولانیة ومبدأ آثار درانواع متحصّلة همان صورت نوعیه است كه باعتبار مبدئیّت آن جهت حركات ذاتیهٔ منبعثهٔ از ذوات انواع، بآن طبیعت اطلاق كرده‌اند.

(ب) – لأن العالی لا یرید السافل ولا ینظر الیه الا بتبع ذاته، وان المجرد لا یحرك المادة لغرض عایدة الیه وانّه فی التحریك والاجادة اما ان ینظر الی ذاته ←

يحتج الى ان ينظر من ذاته الى خارج، بل انّما ينظر الى ذاته، فيخرج الشيء من القوة الى الفعل . فان كان هذا هكذا ، قلنا :

ان الشيء[١١٨] الكائن بالفعل، افضل من الشيء الكائن بالقوة واعم، والطبيعة الكائنة بالفعل غير طبيعة الاجرام، لانّه هو ماهو بالفعل دائماً فالعقل والنفس قبل الطبيعة[١١٩] غير انّه ينبغى ان يعلم ان النفس وان كانت هى ماهى بالفعل فانّها معلولة من العقل لا بعقل (الف) ما يخرج الى الفعل، والعقل وان كان هو ماهو بالفعل فانّه معلول من العلّة الاولى، لانّه انّما هو يفيض على النفس صورة[١٢٠] بالقوة التى صارت[١٢١] فيه من العلة الاولى، وهى الانّية الاُولى ، غير انّه[١٢٢] وان كانت النفس فى الهيولى تفعل ، والعقل يفعل فى النفس ، فانّما تفعل النفس فى الهيولى الصورة، ويفعل العقل فى النفس الصورة ايضاً . فاما البارى[١٢٣] عز وجل فانّه يحدث انّيات الأشياء وصورها ، غير انّه يحدث بعض الصور بغير توسّط ، وبعضها بتوسط، وانّما يحدث انّيات الأشياء وصورها لانّه هو الشيء الكائن بالفعل حقّاً، بل هو الفعل المحض ، فاذا فعل، فانّما ينظر الى ذاته فيفعل فعله دفعة واحدة . واما العقل، فانّه وان كان العقل هو ماهو بالفعل ، فانّه لمّا كان من فوقه شيء آخر نالته قوّة ذلك الشيء ، ومن اجل ذلك يحرص العقل على ان يتشبّه بالفعل الاول الذى هو فعل محض، فاذا اراد فعلاً فانّما ينظر الى ماهو فوقه فيفعل فعله غاية فى النقاوة ، وكذلك النفس وان كانت هى ماهى بالفعل، فانّها لما صار العقل فوقها نالها شيء من قوّته (ب) ، فاذا فعلت فانّما ينظر الى العقل ويفعل مايفعل، فاما الفاعل الاول هو فعل محض، فانّه انّما يفعل فعله وهو ينظر الى ذاته لا الى خارج منه، لانّه ليس خارجاً منه شيء آخر[١٢٤] هو اعلى منه ولا ادنى. فقد (ج) بان اذن وصحّ ان العقل قبل النفس ، والنفس

→
مطلقا واما ان ينظر الى ذاته باعتبار اتصاله بالمبدأ القيّوم ويفيض على السافل تشبّهاً بالجواد الكريم الفياض المطلق .

(الف)– لا تفعل – خ ط. (ب)– فوقه . (ج)– وقد –خ ل.

قبل الطبيعة ، وان الطبيعة قبل الأشياء الـواقعة تحت الـكون والفساد ، وان الفاعل الاول قبل الاشياء كـلها ، وانه مبدع ومتمم معاً ، ليس بين ابداء الشيء واتمامه فرق ولا فصل البتة .

فان كان هذا هكذا ، رجعنا وقلنا : ان كان النفس [١٢٥] هى ماهى بـالفعل لا بالقـوة ، فلا يمكن ان يكون مـرة بالقوة ومـرة بالفعل، والجرم قد يكون مرة جرماً بالقوة، ومـرة جرماً بالفعل، فليست النفس اذن بروح غريزى ولا جرم البتة .

[فى ان النفس غير ايتلاف الجسم وانها ليست بمزاج]

فقد بان وصح مما ذكرنا، ان النفس ليست بجرم، وقد ذكر اناس من الأولين واحتجوا بحجج غير هذه الحجج، غير انا نكتفى بما ذكرنا ووصفنا ان النفس ليست بجرم ونقول : ان كانت النفس غير طبيعة الاجرام ، فينبغى لنا ان نفحص عن هذه الطبيعة ، ونعلم ما هى، انراها من ايتلاف الجسم، فان اصحاب نيثاغورس وصفوا النفس فقالوا: انها ايتلاف الأجرام [١٢٦] كالايتلاف الكائن من اوتار العود ،وذلك ان اوتار العود اذا امتـدت ، قبل اثراً ما، وهـو الايتلاف . وانـما عنوا بذلك ان الاوتار اذا امتـدت ثم ضرب بها الضارب، حدث فيه ايتلاف لم يكن فيها، والاوتار غير محدودة ، وكـذلك الانسان اذا امتزجت اخلاطه واتحـدت ، حـدث من امتزاجها مزاج خاص، وذلك المزج الخاص هـو يحيى البدن، والنفس انـما هى اثر لذلك الإمتزاج ، وهذا القول شنيع قد اكثرنا الرد على قائله بحجج قويـة مقنعة شافية، ونحن مثبتو (الف) ذلك فى المستانف انشاء الله تعالى وقائلون بان النفس هى قبل الايتلاف ، وذلك ان النفس هى التى ابدعت الايتلاف فـى البدن (ب) وهى القيـمة عليه (ج) وهى

(الف) - يثبتو ذلك - خ. خ.

(ب) - وذلك ان القـوة الغضبيـة قد يتحـرك على الانسان فى بعض الاوقات فتحمله على ارتكاب الأمر العظيم فتضادها هذه النفس وتمنعه من ان يفعل فعلها، والقوة الشهوانيـة قد يتشـوق فى بعض الاوقات الـى بعض الشهوات فتفكر النفس فى ذلك

←

التى تقمع البدن وتمنعه من ان يفعل كثيراً من الافاعيل البدنيّة الخسيسة. واما الايتلاف، فانّه لايفعل شيئاً ولا يأمر ولاينهى، والنفس جوهر، والايتلاف ليس بجوهر، بل عرض يعرض من امتزاج الأجرام، واذا كان الايتلاف حسناً متقناً، فانّما يعرض منه الصحة فقط من غير ان يعرض منه حس او وهم او فكر اوعلم البتة. وايضاً: ان كان الايتلاف انّما يعرض من ايتلاف الاجرام، وكان الايتلاف نفساً وكان مزاج كل عضو من اعضاء البدن غير مزاج صاحبه، القيت (الف) فى البدن انفساً كثيرة، وهذا شنيع جداً.

وايضاً: ان كان الايتلاف هو النفس، وانّما يكون من امتزاج الاجسام لا يمتزج الا بمازج كان لا محالة قبل النفس التى هى الايتلاف، فالايتلاف نفس فاعلة للايتلاف.

فان قالوا: ان الايتلاف بلا مؤلف، وكذا المزاج بغير مازج.

قلنا: ليس ذلك كذلك، لانّا نرى اوتار الآلات الموسيقار لا يتألّف من ذاتها، لانّها ليست كلّها، مؤلفة، وانما المؤلف هو الموسيقار الذى يمدّ الاوتار ويؤلف بعضها الى بعض وتؤلف فيها ايضاً اثراً مطرباً، فكما ان الاوتار ليست بعلّة لايتلافها، فكذلك الاجسام ليست بعلة لايتلافها، ولا يقدر على ان يؤثر الايتلاف، بل من شأنها قبول الآثار، ولا يؤثر الا آثاراً خسيسة دنية، فليس ايتلاف الاجسام اذن هو النفس.

ونقول: ان كانت النفس ايتلاف الاجسام[١٢٧] والاجسام هى التى يؤلّف انفسها، لزم من قولهم ان يكون الأشياء ذوات الانفس مركّبة من اشياء لا نفس

←

وانّه يؤدى الى حال رديّة فتمنعها عن ذلك وتضادها.

(ج) – اى ليس النفس قيّمة على البدن حافظة ايّاه بايراد ما يستحيل منه شيئاً فشيئاً وجبر مايتداعى الى الانفكاك على الانسان من موضوعات تلك الكيفيّات المتضادة الافعال فتكون النفس الموصوفة بالقدرة والتدبير والجبر والتسخير من افق ارفع من افق المزاج.

(الف) – القيت – خ ط.

لها وان الاشياء كانت اولاً بلا طفس (الف) ولا سرح (ب) ثم طفست (ج) بغير مطفس اعنى النفس ، بل انما انطفست بالبخت والاتفاق ، وهذا ممتنع غير ممكن، فليست النفس اذن هى ايتلاف الاجسام .

فان قالوا: انّه قد اتّفق افاضل الفلاسفة على ان النفس[۱۲۸] تمام البدن(د) والتمام ليس بجوهر، فالنفس اذن ليس بجوهر ، لان تمام الشىء انّما هو من جوهر الشىء ، قلنا : انّه ينبغى ان نفحّص عن قولهم ان النفس تمام وباىّ المعنى سمّوها انطلاسيا .

[فى تقرير ان النفس تمام البدن وكماله وانّها صورة نوعيّة]

فنقول ان افاضل الفلاسفة ذكروا، ان النفس فى الجرم، انما هى بمنزلة صورة بها يكون الجسم متنفّساً ، كما ان الهيولى بالصورة يكون جسماً ، الا انّه وان كانت النفس صورة للجسم، فانّها ليست بصورة لكل جسم بانّه جسم، بل انّما هى صورة لجسم ذى حياة بالقوة ، وان كانت النفس تماماً على هذه الصفة ، لم يكن من (ه) حيّز الاجرام، وذلك انّها لو كانت صورة للجسم كالصورة الكائنة فى صنم النحاس ، كانت اذا انقسم الجسم وتجزّى، انقسمت هى ايضاً وتحيّزت، واذا اقطع عضو من اعضاء الجسم، قطع بعضها ايضاً، وليس ذلك كذلك، فليست النفس اذن بصورة تماميّة كالصورة الطبيعية والصناعية ، بل انّما هى تمام لانّها هى المتمّمة للجسم حتى يصير ذا حسٍّ وعقل .

ونقول : ان كانت النفس صورة لازمة غير مفارقة كالصورة الطبيعيّة ، فكيف يجول عند النوم وتفارق البدن بغير مباينة منه، وكذلك[۱۲۹] فعلها ايضاً فى اليقظة اذا رجعت الى ذاتها، فانّها ربما رجعت الى ذاتها ورفضت الامور الجسمانيّة ، غير ان ذلك انما يبيّن من فعلها ليلاً من اجل سكون الحواس

(الف) – كانت اوائل طقس ... – خ ل . (ب) – ولا مزج، اى تركيب – خ .
(ج) – طقست – خ ط . وكذلك مطقس وانطقست .
(د) – اى صورة تكمّل البدن بوجودها . (ه) – حتز – خ ط .

وبطلان افاعيلها، ولو كانت النفس تماماً للبدن[۱۳۰] بانّه بدن، لما فارقه، ولما علمت الشیء البعيد، ولكـان انّما يعلم الأشياء الحاضرة لمعرفـة الحواس، فتكون هی والحسايس شيئاً واحـداً، وليس ذلك كذلك، لان النفس تعرف الشیء[۱۳۱] وان بعد عنها، وتعرف الآثار التی تقبل الحسايس[۱۳۲] وتميّزها كما قلنا مـراراً، ومن شأن الحسايس ان تقبل آثار الاشياء فقط، واما المعرفـة والتميز فللنفس.

ونقول: انّه لو كانت النفس صورة[۱۳۳] تماميّة طبيعيّة، لما خالفت البدن فی شهواته وكثير من افاعيله، بل كانت غير مخالف له فی شیء من الأشياء، وكان البدن اذا اثّر فيه اثراً ما، كان ذلك الأثر فی النفس ايضاً، ولكان الانسان ذا حسايس فقط، لان من شأن البدن الحس، وليس من شأنه الفكر والعلم والروية، وقد عرف ذلك الجرميثّون، فمن اجل ذلك[۱۳۴] اضطّروا الی الإقـرار بنفس اخری وعقل آخر لايموت، فانّا نحن قائلون (الف) انه ليس (ب) نفس اخری غير هذه النفس الناطقة التی فـی البدن، وهی التی قـالت الفلاسفة، انّها انطلاسيا للبدن، غير انّهم ذكروا انها انطلاسيا وصورة تماميّة بنوع آخـر غير نوع الذی ذكـره الجرميثّون، اعنی: انّها ليست تمام كالتمام الطبيعی المعقول به، بل انّما هی تمام وفاعل، ای يفعل التمام، فبهذا المعنی قالوا: انّه تمام البدن الطبيعی الآلی، ای النفس والقوّة.

(الف) – وقد ذكروا فی الـدورة الإسلاميّة دلائل وحجج نيّرة علـی تجرّد النفس وبقائها، وبعض هذه الدلائل يدلّ علی تجرّد النفوس الحيوانيّة.

ايضاً، لأن للحيوان افاعيل ارادية وكل حيوان يدرك ذاته ويحترز من عدوه وموذية. كثيری ازاين دلائل ازاثبات تجرّد عقلی قاصرند.

يعنی كثيری از دلائل آنان اثبات می‌نمايـد تجرّد نفوس را واين دلائل فقط تجرّد عقلی را اثبات نمی‌نمايند بل‌كه به‌تجرّد نفوس حيوانی وارواح مثالی نيـز دلالت دارند وحال‌آنكه آن اعاظم تجرّد برزخی را انكار نموده‌اند.

صدرالحكما اين دلائل را در اسفار ومبدأ ومعاد، مفصلاً نقل وتقرير ووجوه خلل آن ادلّه را ذكر وبا كمال مهارت اين مبحث مهم را تحقيق وتنقيح فرموده است.

(ب) – ليست – خ ط.

بسم الله الرحمن الرحيم

الميمر الرابع

فى شرف عالم العقل (الف) وحسنه

ونقول : من قدر على خلع بدنه وتسكين حواسّه ووسواسه وحركاته – كما وصفه صاحب الرموز من نفسه – وقدر ايضاً فى فكرته على الرجوع الى ذاته والصعود بعقله على العالم العقلى ، فيرى حسنه وبهاءه[135] ، فانّه يقوى على ان يعرف شرف العقل ونوره وبهاءه ، وان يعرف قدر ذلك الشىء الذى فوق العقل وهو نور الانوار ، وحسن كل حسن وبهاء كل بهاء .

فنريد الآن ان نصف حسن العقل والعالم العقلى وبهاءه على نحو قوّتنا واستطاعتنا ، وكيف الحيلة فى الصعود اليه والنظر الى ذلك البهاء والحسن الفائق .

فنقول : ان العالم الحسى والعالم العقلى موضوعان ، احدهما – ملازم[136] الآخر . وذلك ان العالم العقلى محدث للعالم الحسّى ، والعالم العقلى مفيد نايض على العالم الحسّى ، والعالم الحسى ، مستفيد قابل للقوة التى تاتيه من العالم العقلى ، ونحن ممثّلون هذين العالمين وقائلون ، انّهما يشبهان حجرين (ب) ذوى قدر[137] من الاقدار ، غير ان احد الحجرين لم يهتدم ولم

(الف) – العالم – خ ط . (ب) – الحجرتين – خ خ .

يؤثر فيه الصناعة البتة، والآخر، يهتدم وقد اثّرت فيه الصناعة (الف) وهيّأته هيئةً يمكن ان تنتقش فيه صورة انسان ما، او صورة بعض الكواكب، اعنى تصوّر فيه فضائل الكواكب والمواهب التى تفيض منها على هذا العالم، فاذا فُرق بين الحجرين، فضل الحجر الذى اثرت فيه الصناعة وصورته بافضل الصور واحسن الزينة من الحجر الذى لم ينل من حكمته الصناعة سبباً اليه فيه وما (ب) فضل احد الحجرين على الآخر بانّه حجر[١٣٨] لان الآخر حجر ايضاً، لكنّه انّما فضل عليه بالصورة التى قبلها من الصناعة، وهذه الصورة التى[١٣٩] احدثها الصناعة فى حجر لم يكن فى الهيولى، لكنّها كانت فى عقل الصانع الذى توهّمها وعقلها قبل ان يصير فى الحجر، والصورة كانت فى الصانع ليس كما تقول انّ للصانع عينين ويدين ورجلين، لكنّها كانت فيه بانّه عالم بتلك الصناعة التى احكمها وصار يعمل بها ويؤثر فى العناصر آثاراً حسنة وصورة فائقة.

فان كان هذا هكذا، قلنا: ان الصورة التى احدثها الصانع فى الحجر، كانت فى الصناعة احسن وافضل ممّا فى الحجر، والصورة التى فى الصناعة، ليست هى التى اتت الى الحجر نفسها فصارت فيه، بل تبقى ثابتة فى الصناعة، وتاتى منها الى الحجر صورة اخرى هى اقل وادنى حسناً بتوسط الصانع، ولا الصورة التى اتت من التى فى الصناعة صارت فى الحجر نقيّة محضة على نحو ما ارادت الصناعة التى هى نقش الصانع، لكنّها انّما حصلت فى الحجر على نحو قبول الحجر اثر الصنعة، فالصورة فى الحجر حسنة نقيّة، غير انّها فى الصناعة احسن واتقن واكرم وافضل جداً واشدّ تحقيقاً من اللاتى فى الحجر. وذلك ان الصورة كلّما انبسطت فى الهيولى فعلى قدر ذلك يكون ضعفها وقلّة صدقها عن الصورة التى تبقى فى الهيولى واحدة (ج) لا يفارقه، وذلك ان الصورة التى انتقلت من حامل الى حامل، اى اذا مُثّلت

(الف) - الصناعة عبارة عن وجود صورة المصنوع فى النفس على وجه يكون ملكة راسخة يصدر بها من النفس صورته الخارجيّة متى شاء من غير كلفة.

(ب) - وانّما - خ ل. (ج) - فى هيولى واحدة ... - خ ل.

فى حامل، ثمّ من ذلك الحامل الى حامل آخر، ضعفت وقلّ حسنها والصدق فيها، وكذلك القوة اذا صارت فى قوة اخرى ضعفت، والحرارة اذا صارت فى حرارة اخرى ضعفت، والحس اذا صار فى حس آخر ومُثِّل فيه اى فى حس، قل حسنه ولم يكن مثل الاولى فى حسنه. ونقول بقول وجيز مختصر: ان كان كل فاعل هو افضل من المفعول، فكل مثال فهو افضل من الممثول المستفاد منه، وذلك ان الموسيقار انّما كان من الموسيقيّة، وكل صورة حسنة انّما كانت من صورة قبلها (الف) واعلى منها، وذلك انّها ان كانت صورة صناعيّة[١٤٠] فانّما كانت من الصورة التى فى عقل الصانع وفى علمه، وان كانت صورة طبيعيّة، فانّما كانت من صورة عقليّة هى قبلها واولى منها، فالصورة الأولى العقليّة هى افضل من الصورة الطبيعيّة، والصورة الطبيعيّة هى افضل من الصورة التى فى علم الصانع، والصورة المعقولة (ب) التى فى الصانع، هى افضل واحسن من الصورة المعمولة، فالصناعة انّما يتشبّه بالطبيعة، والطبيعة يتشبّه بالعقل.

فان قال قائل: فان كانت الصناعة تتشبّه بالطبيعة، فما دامت (ج) الصناعة دامت الطبيعة لانّها تتشبّه بالطبيعة فى اعمالها.

قلنا له: انّه ينبغى اذن ان يدوم الطبيعة، لانّها تتشبّه فى افاعيلها اشياء اخرى اى بالفعلية التى فوقها واعلى منها، ونقول: ان الصناعة اذا ارادت[١٤١] ان يمثّل شيئاً، لم يلق بصرها على المثال فقط ويشبه علمها به، لكنّها يرقى الى الطبيعة فيأخذ منها (د) صنعة المثال، فيكون حينئذ علمها أحسن واتقن، وربما كان الشىء الذى يريد الصناعة ان تأخذ رسمه وصنعته وجدته ناقصاً اوقبيحاً فتتمّمه وتحسنه، وانما كان(ه) تقوى الصناعة ان تفعل ذلك بما جعل فيها من الحسن والجمال الفائق، فلذلك يقدر ان يحسّن القبيح ويتمّ الناقص على نحو قبول العنصر الذى يقبل آثارها.

(الف) – فيها – خ ل . (ب) – المعمولة – خ ل .

(ج) – فان – خ ل : فان دامت الطبيعة دامت الصناعة – ظ – .

(د) – صفة – خ ل . (ه) – وانّما كان ... – خ ل .

والدليل على صدق ما قلنا فيدارس الصانع، فانّه لمّا اراد ان يعمل صنم المشترى فى شىء من المحسوسات، لم يرق فى شىء، ولم يلق بصره الى شىء لتشبّه (الف) به علمه، لكنه ترقى بوهمه فوق الأشياء المحسوسة، فصوّر المشترى بصورة حسنة جميلة فوق كل حسن وجمال من الصور الحسنة، فلو ان المشترى اراد ان يتصور بصورة من الصور ليقع تحت ابصارنا، لما يقبل الا الصورة التى عملها فيدارس الصانع. ونحن ذاكرون الصناعات هيهنا، ونذكر اعمال الطبيعة التى اتقنت عملها وقويت على صنعة الهيولى وصوّرت فيها الصور الجميلة الحسنة الشريفة التى ارادتها، وليس حسن الحيوان وجماله الدّم، لأن الدم فى كل الحيوان سواء لا تفاضل فيه، بل حسن الحيوان يكون باللون والشكل والحلية (ب) المعتدلة.

فامّا الدّم، فانه مبسوط كأنّه هيولى، لأبدان الحيوان، فان كان الدم هيولى لابدان الحيوان وهو مبسوط لاشكل فيه ولاحلية له، فمن اين يظهر (ج) حسن الأنثى وانار على البصر التى من اجلها اضطرمت الحرب بين اليونانيين واعدائهم سنين كثيرة، ومن اين صار حسن الزهرة فى بعض النساء؟ ومن اين صار بعض الناس حسَناً جميلاً لا يشبع الناظر من النظر اليه؟ ومن اين صار جمال الروحانين؟

فانّه ايضاً لوا اراد احدهم ان ترائى لراء (د) بصورة فائقة لا يوصف حسنها، افليس هذه الصورة التى ذكرنا انّما ياتى من الفاعل على المفعول، كما يأتى الصورة الصناعيّة من الصانع على الاشياء المصنوعة، فان كان هذا هكذا، قلنا: ان الصورة المصنوعة حسنة، واحسن منها الصورة الطبيعيّة المحمولة فى الهيولى، واما الصورة التى ليست فى الهيولى، لكنّها فى قوّة الفاعل، فهى اكثر حُسناً وابهى بهاءاً، لانّها هى الصورة الاولى ولا هيولى لها.

والدليل على[١٤٢] ذلك ما نحن ذاكرون[١٤٣] من انّه لو كان حسن الصورة انّما يكون من قبل الجثّة التى تحمل الصورة بانّها جثّة، لكانت الصورة كلما

(الف) – تشهد به – خ ل.
(ب) – الجبلة – خ ل.
(ج) – ظهر – خ ل.
(د) – ترائا لرأى – خ ل.

عظمت الجثة التى تحملها، اكثر حسناً وتشويقاً للناظرين منها اذا كانت فى جثّة صغيرة ، وليس ذلك كذلك، بل اذا كان الصورة الواحدة فى جثّة صغيرة واخرى فى عظيمة ، حركت النفس الى النظر اليها بحركة سواء ، فان كان هذا هكذا، قلنا: انه لاينبغى ان نجعل جاعل حسن الصورة من قبل الجثّة الحاملة ، بل انّما يكون حسنها من قبل ذاتها فقط .

والدليل على ذلك، ان الشىء مادام خارجاً منّا ، فلسنا نراه[١٤٤] واذا صار داخلاً فينا، رايناه وعرفناه. وانّما دخل فينا من طريق البصر والبصر لا ينال الا صورة الشىء فقط ؛ فامّا الجثّة فليس ينالها. فقد بان اذن، انّ حسن الصورة لا يكون بالجثّة الحاملة لها، بل انما يكون بنفس الصورة فقط . ولا يمنع كبر الجثّة صورته ان يصل الينا من تلقاء ابصارنا ولا صغر الجثّة. وذلك ان الصورة اذا حادت البصر (الف) حدثت الصورة التى صارت فيه وصغّرها ، ونقول : ان الفاعل[١٤٥] اما ان يكون قبيحاً ، واما ان يكون حَسَناً، واما ان يكون بينهما، فان كان الفاعل قبيحاً ، لم يعمل خلافه، وان كان بين الحسن والقبيح ، لم يكن باحرى ان يفعل احد الأمرين دون الآخر، وان كان حسناً ، كان فعله حسناً ايضاً ، فان كان هذا على ماوصفنا وكانت الطبيعة حسنة ، فبالحرىّ ان يكون اعمال الطبيعة اكثر حسناً ، وانّما خفى عنّا حسن الطبيعة ، لانا لم نقدر ان نبصر باطن الشىء ، ولم نطلب ذلك، لكنا انما نبصر خارج الشىء وظاهره ونعجب من حسنه، ولو حرصنا ان نرى باطن الشىء ، لرفضنا الحسن الخارج ، واحتقرناه ولم نعجب منه. والدليل على انّ باطن الشىء احسن وافضل[١٤٦] من خارجه : الحركة ، لانّها ، تكون فى باطن الشىء ومن هناك يبدو الحركة . ومثل ذلك المرئى الذى يرى صورته ومثاله، فانه اذا راى الناظر صورته لم يعلم من الذى صوّر فيترك(ب) النظر بالصورة، وطلب ان يعرف المصوِّر والمصور هو الذى حركه للطلب، وهو يأتى عنه، فاما صورته الظاهرة ، فلم تحركه بطلب ذلك ، وباطن الشىء وان

(الف) – جاءت الى البصر جذبت – خ ل. حدثت – خ ل.

(ب) – فترك – خ ل.

كان لا يقع تحت ابصارنا، فانّه هوالذى يحرّكنا ويهيّجنا للطلب والفحص عن الشىء ماهو، فان كانت الحركة انّما تبدو من باطن الشىء ، فلا محالة حيث الحركة فهناك الطبيعة ومن حيث الطبيعة ، فهناك العقل الشريف وحيث فعل الطبيعة فهناك الحسن والجمال .

[حسن الباطن خير من حسن الظاهر]

فقد بان انّ باطن الشىء احسن من ظاهره كما بيّنا واوضحنا .

ونقول : انّا قد نجد الصورة الحسنة فى غير الأجسام[١٤٧] مثل الصور التعليميّة ، فانّها ليست جسمانيّة ، لكنّها اشكال ذوات خطوط فقط ، ومثل الصور التى تكون من المرء المزوق ومثل الصور التى فى النفس ، فانّها الصور الحسنة حقّاً اعنى (الف) صور النفس، الحلم والوقار وما يشبههما ، فانّك ربّما رايت المرء حليماً[١٤٨] وقوراً ، فيعجبك حسنه من هذه الجهة ، فاذا نظرت الى وجهه، رايت قبيحاً سمجاً ، فتدع النظر الى صورته الظاهرة وتنظر الى صورته الباطنة فتعجب منها، فان لم تلق بصرك الى باطن المرء والقيت بصرك الى ظاهره لم تر صورته الحسنة، بل ترى صورته القبيحة ، فتنسبه الى القبح ولا تنسبه الى الحسن ، فتكون حينئذ مسيئاً ، لانّك قضيت عليه بغير الحق (ب) وذلك انّك رايت ظاهره قبيحة، فاستقبحته ولم تر حسن باطنه فتستحسنه، وانّما الحسن الحق[١٤٩] هو الكائن فى باطن الشىء لا فى ظاهره . وجلّ الناس انّما يشتاق الى الحسن الظاهر ولا يشتاق الى

(الف) – بصور – خ، ط .

(ب) – روى الصدوق «رحمه الله» فى الأمالى ومعانى الأخبار ، باسناده عن الصادق جعفر بن محمد عن ابيه عن جدّه، قال: قال على بن ابى طالب «عليه السلام» : عقول النساء فى جمالهنّ ، وجمال الرجال فى عقولهنّ .

الجمال الحسن فى الخلق والخلق، وقوله : «عقول النسأ فى جمالهنّ ...»، لعل المراد انّه لا ينبغى ان ينظر الى عقلهنّ لندرته، بل ينبغى ان يكتفى بجمالهنّ ، اوالمراد ، ان عقلهنّ غالباً لازم لجمالهنّ . والاول اظهر .

الحسن الباطن ، فلذلك لا يطالبونه ولا يفحصون عنه، لأنّ الجهل قد غلبهم واستفرق عقولهم، فلهذه العلّة لا يشتاق الناس كلّهم الى معرفة الاشياء الخفيّة الا القليل منهم اليسير، وهم الذين ارتفعوا عن الحواس وصاروا الى حيّز العقل، فلذلك فحصوا عن غوامض الأشياء ولطايفها، وايّاهم اردنا فى كتابنا هذا الذى سمّيناه فلسفة الخاصة ، اذ العامّة لم يستاهل هذا ولا يبلغه عقولهم .

[فيه ذكر اللّذين صنّف الفيلسوف هذا الكتاب لهم]

فان قال قائل : انّا نجد [١٥٠] فى الأجسام صوراً حسنة .

قلنا : ان تلك الصور انّما ينسب الى الطبيعة ، وذلك ان فى طبيعة الجسم حسناً – ما – غير ان الحسن الذى فى النفس افضل واكرم من الحسن الذى فى الطبيعة . وانّما كان الحسن الذى فى الطبيعة من الحسن الذى فى النفس ، وانّما يظهر لك حسن النفس فى المرء الصالح ، لأن المرء الصالح اذا القى عن نفسه الأشياء الدنسة، وزيّن نفسه بالاعمال المرضيّة ، فاض على نفسه النور الاول من نوره [١٥٢] وصيّرها حسنة بهيّة، فاذا رات النفس حسنها وبهاءها، علمت من أين ذلك الحسن، ولم يحتج فى علم ذلك الى (الف) القياس، لأنّها يعامله بتوسط العقل ، والنور الاول ليس هو نور فى شىء ، لكنّه نور وحدة قائم بذاته، فلذلك صار ذلك النور منير النفس بتوسط العقل بغير صفات كصفات النار وغيرها من الاشياء الفاعلة ، فان جميع الأشياء الفاعلة انّما افاعيلها بصفات فيها لا بهويّتها ،واما الفاعل الاول فانّه يفعل الشىء بغير صفة من الصفات ، لأنّه ليست فيه صفة البتة ، لكنّه يفعله بهويّته، فلذلك صار [١٥٢] فاعلاً اولاً ، وفاعل الحسن الأول الذى فى العقل والنفس، فالفاعل الاول هو فاعل العقل [١٥٣] الذى هو عقل دائم لا عقلنا، لأنّه ليس بعقل مستفاد

(الف) – ورد عن امير المؤمنين «عليه السلام» فى وصف الملائكة : «صور عارية عن المواد، عارية عن القوّة والإستعداد، تجلّى لها فاشرقت، وطالعها فتلألأت، والقى فى هويّتها مثاله ، فاظهر منها افعاله ...» .

وليس هو مكتسباً، ونحن ممثّلون ذلك[١٥٤] غير انّا ان جعلنا مثالنا حسيّاً لم يكن ملايماً لما نريد ان نمثّل به، لانّ كل مثالي حسيٍّ انّما يكون في الأشياء الداثرة، والاشياء الداثرة لاتقدر على حكاية مثال الشيء الدائم، فينبغي ان نجعل مثالنا عقلنا ليكون ملائماً للشيء الذي اردنا ان نمثّله به، فيكون حينئذٍ كالذهب الذي مُثّل بذهب آخر مثله، غير انّه ان القي الذهب[١٥٥] الذي كان مثالاً وسخاً مشوباً[١٥٦] ببعض الاجسام الدنسة، نقي وخلص، اما بالعمل، واما بالقول. فيقال: ان الذهب الجيّد ليس هو الذي نرى في ظاهر الجسم، لكنّه الخفيّ الباطن في الجسم، ثم نصفه بجميع صفاته، وكذلك ينبغي ان نفعل اذا اردنا تمثّل الشيء الاول بالعقل وذلك انّا لا ناخذ المثال[١٥٧] الا من العقل النقي الصافي، فان اردت ان تعرف العقل النقي الصافي من كل دنس، فاطلبه في الاشياء الروحانيّة، وذلك ان الروحانيّة كلّها صافية نقيّة فيها من الحسن والجمال مالا يوصف، فلذلك صارت الروحانيّة كلها عقولاً بحق وفعلها فعل واحد، وهو ان ينظر فيصير اليها.

وايضاً: كان الناظر يشتاق الى النظر[١٥٨] اليها، «لا» لان لها اجساماً، لكن بانّها عقول صافية نقيّة، والناظر يشتاق الى النظر[١٥٩] الى المرء الحليم الشريف[١٦٠] لا من اجل حسن جسمه وجماله، لكن من اجل عقله وحلمه. فان كان هذا هكذا، قلنا: ان حسن الروحانيّين فائق جداً، لانّها انّما يعقلون عقلاً دائماً، لا ينصرف الحال بمرّة نعم ومرّة لا، وعقولهم ثابتة صافية نقيّة لا دنس فيها البتة، فلذلك عرفوا الاشياء التي لهم خاصّة (الف) الشريفة

(الف) – المشهور عند الجمهور ان رأي الفيلسوف يخالف رأي استاده افلاطن في اثبات المثل العقليّة، حتى انّه لمّا اراد الفارابي ان يجمع بين الرأيين في مقالته المشهورة، اول المثل الى ما في علم الله من الصور القائمة بذاته تعالى، وهو خلاف ما وقع منه من التصريح به والنصّ عليه في مواضع من هذا الكتاب احدها هيهنا.

هذا ما ذكره صدر الحكماء ثم قال بعدم التخالف بينهما، وقد ثبت عند المتأخرين ان هذا الكتاب ليس من المعلم الاول فبقي الخلاف ثابتاً بين العظيمين.

ولذلك ذهب الشيخ الاشراقي الى الإذعان بالمثل النوريّة واقام البراهين العديدة ولكن فيما ذكره في اثبات المثل، مواضع انظار وموارد خلل قد بيّن مواضع المناقشات

←

الالهیّة التی لا یعقل ولا یبصر منها شیء سوی العقل وحده. والروحانیّون اصناف[۱۶۱] وذلك ان منهم من یسکن السماء التی فوق هذه السماء النجومیّة[۱۶۲] والروحانیّون الساکنون فی تلك السماء کل واحد منهم فی کلیة فلك سمائه، الا انّ لکلّ واحد منهم موضعاً معلوماً غیر موضع صاحبه، لا، کما یکون للاشیاء الجرمیّة التی فی السماء، لأنها لیست اجسام، ولا تلك السماء جسم ایضاً، فلذلك صار کل واحد منهم فی کلیّة تلك السماء.

ونقول: ان من وراء هـذا العالم سماء وارض وبحر[۱۶۳] وحیوان ونبات وناس سماویّون، وکلّ مَن فی ذلك العالم سمائیّ، ولیس هناك شیء[۱۶٤] ارضیّ البتة. والروحانیّون الذین هناك ملائمون للأنس الذی هناك، لاینفرّ بعضهم من بعض، وکل واحد لا ینافـر صاحبه ولا یضاده، بل یستریح الیه وذلك ان مولدهم من معدن واحد وقرارهم وجوهرهم واحد، وهم یبصرون الأشیاء التی لاتقع تحت الکون والفساد، وکل واحد منهم (الف) یبصر ذاته فی ذات صاحبه، لأن الأشیاء هناك نیّرة مضیئة، ولیس هناك شیء مظلم البتة، ولا

→

وذکر وجوه الخلل وافاد الحجج النیّرة وبین موضع النزاع بما لا مزید علیه صدر الصدور وبدر البدور المولی صدرالدین محمدبن ابراهیم الشیرازی فی کتبه ومسفوراته.

(الف) – لأنّهم المؤمنون حقّاً والمؤمن مرءاة المومن ولذلك کل واحد منهم، یری ذاته فی ذات صاحبه..

مسألهٔ مُثُل نوریه ونحوهٔ ظهور آنها ازعقول طولیّه و کیفیّت ارتباط آنها با مُثُل برزخیّه وحقایق مادیه، ازغوامض علم‌حکمت ومعرفتست، وبحق افراد نادری که دارای ذهنی وقّاد ودرکی عمیق وانظاری دقیقند، می‌توانند این مسأله را اولاً کاملاً تصوّر نمایند ثمّ برهان براثبات آن اقامه نمایند وازناحیهٔ تحقیق وتحصیل چندین مسألهٔ مهمّ فلسفی، بهدفع اشکالات آن بپردازند، عمدهٔ اشکالاتی کـه مانع اعتقاد بوجود مُثُل نوری‌است همان دلائلی‌است که شیخ واتباع اوتقریرفرموده‌اند، ازجمله مسألهٔ تشکیك ذاتی وتحقق وحدت سنخی بین مراتب وجود، ونحوهٔ انطواء کثرات در وحدت، تجلّی وحدت در کثرت.

شیء جاسیء لا ينطبع، بل كل واحد منهم نيّر ظاهر لصاحبه، لا يخفى عليه منه شيء ، لأنّ الاشياء هناك ضياء في ضياء ، فلذلك صارت كلها يبصر بعضها بعضاً، ولا يخفى على بعض شيء ممّا في بعض البتة، اذ ليس نظرهم بالأعين الدائرة الجسدانيّة الواقعة على سطوح الاجرام المكفوفة ، بل انّما نظرهم بالأعين العقليّة الروحانيّة التى اجتمع فى الحاسّة الواحدة جميع القوى التى للحواسّ الخمس مع قوّة الحاسة السادسة، بل الحاسّة السادسة هناك مكتفية بنفسها مستغنية عن الإغراق فى الآلات اللحميّة ، اذ ليس بين مركز دائرة العقل[١٦٥] وبين مركز دائرة ابعاده ابعاد مساحيّة ، ولا خطوط خارجة عن المركز الى الدائرة ، لانّ هذا من صفات الأشكال الجرميّة ، فامّا الاشكال الروحانيّة بخلاف ذلك، اعنى ان مركزها والخطوط التى تدير (الف) عليها واحدة ، وليس بينهما ابعاد بتّة .

وقد وقع الفراغ من تصحيح هذه الرسائل والتعليق عليها ، اواخر ليلة الأولى من شهر الله المبارك الصّيام من شهور سنة - ١٣٩٦ - من الهجرة النبويّة المصطفويّة ، عليه وآله آلاف الوف التحيّة

وانا العبد الفاني سيّد جلال الموسوي الآشتياني

(الف) -تدور- خ ل .

تعلیقات بر اثولوجیا

تألیف

عارف نامدار و فیلسوف محقق قاضی سعید قمی

با تعلیق و تصحیح و مقدمه

سید جلال الدین آشتیانی

بسم‌الله الرحمن الرحيم

تعليقات بر ميمر اول

نحمدك يا مفيب‌النفوس اغننا، ونشكرك يا مبدع‌العقول وخالق‌المحسوس فنجّنا؛ كى نسبحك كثيراً فى حظيرة‌القدس مع آبائنا القدسيين، ونذكرك كثيراً فى‌الملأ الأعلى من اخواننا العلويين، انّك كنت بنا وبآبائنا المخلصين بصيراً، وفى أحوالنا ناظراً وبصيراً ونصلّى على من‌العقل الكلّ مظهر علاه، والنفس‌الكلية الالهيّة احدى قواه، محمد صاحب لواءالحمد والمقام المحمود، ومالك مرتبة‌الجمع والحوض المورود، وآله الذين هم خزّان حكمة لله الملك‌المعبود، ثم على جميع‌الانبياء والرّسل‌المكرّمين، وساير‌الأولياء والصالحين (الف).

(الف) – همانطوريكه درمقدمه عرض شد كتاب اثولوجيا را قبل ازاين تعاليق نفيس تأليف عارف بارع ومحدث محقق قاضى سعيد قمى – قده – قراردادم ومواضعى را كه قاضى حاشيه و شرح مرقوم داشته‌اند مشخّص نموده وشخص ناظر بكتاب اثولوجيا با سهولت مى‌تواند باين حواشى مراجعه نمايد.

بااينكه غرض ازتأليف منتخبات چاپ آثار حكما وعرفاى چهار صد سال اخيرست، براى آنكه مطالعه‌كننده بتواند كاملاً ازاين تعليقات استفاده نمايد اصل كتاب اثولوجيا را به‌تصويب دوست عزيز ودانشمند بزرگوار جناب آقاى سيّد حسين نصر – ادام‌الله حراسته – قبل ازاين تعليقات قرار داديم.

حقير از اثولوجيا نسخ قديمى متعدد بدست نياورد ونسخهٔ نسبةً قابل اعتماد همانست كه درمقدمه معرفى شد. ازاين تعليقات نيز دو نسخهٔ نسبةً كامل بدست‌آورديم، لذا نه چهار – ٤ –

←

اما بعد فیقول کاسد راس‌المال، والمتوسل بالنبی والآل محمد المدعو بـ (سعید) ، متعه‌الله بالعیش‌الرغید: هذه تعلیقات اجترأت فی تنمیقها علی‌الرسالة الموروثة من‌معلّم الحکمة ، ومؤسّس قوانین‌الفلاسفة، العظیم ارسطاطالیس، الذی نقل اهل‌العلم الموثوق بروایتهم : ان نبیّنا سیّدالمرسلین – صلی‌الله علیه وآله – قال فیه : «انّه کان نبیّاً ، قد جهله قومه» .

وایضاً نقلوا عن‌النبی – صلی‌الله علیه وآله – انّه سئل عن ارسطاطالیس فقال : لـو ادرکنی لأستفاد منّی» ویستفاد منه غایةعلمه. وبالجملة ذلک‌العظیم، بهذا المقام‌الکریم، وذا للکتاب، ممّا تداولته انظار اولی‌الالباب، فالمُنصفون اظهروا العجز عن‌ادراک مفزاه، وآخرون اعترفوا بعدم‌الصعود الی مرماه، حتی انـه نقل عن – ا لسیدالاعظم – انه قال : «قد طالعت هذا الکتاب من اوله الی آخره سبعین مـرّة ، الی ان‌فهمت مقاصده.» فاذا کان‌الأمر علی هذا الشأن ، فما ظنُّک بمن لا بضاعة له فی سوق‌العرفان ؟ وان رئیس بناء الإسلام مع سعة نبل باعه ورواج متاعه – بهوش کذا – للخوض فی هذه‌اللّجة ، وغاص فی هذا البحرالخضیم ، لاقتطاف تلک‌الدرة ، تراه کما سننقل منه ان‌شاءالله تعالی انّه استخرج خزرات یلعب بها الصبیان ، ویلیق بقلادته الحیوان ، حتی ان متعصّبیة نفوا ذلک عنه لجلالة قدره واشتهار فضله. ولعمری‌الحبیب انّ هذا الکتاب لیس ممّا یدرکه مدارک‌الحکمة الرسمیّة ، بل هوکما قال‌العظیم ارسطاطالیس :ان هذه‌الاقوال‌المتداولة کالسلّم نحوالمرتبة المطلوبـة ، فمن اراد ان یحصلها ،فلیحصل لنفسه فطرة اُخری ، وذلک لأنّ مرموزات هذا الکتاب من‌العلوم التی صدرت من انوارالنّبوّة والولایة ، کما یظهر للراسخین فی علوم اهل بیت‌الوحی والرسالةالختمیّة ، ولا یکفی فیه سلوک طریق النظر ، بل لابدّ من ارتیاض‌النفس بالمجاهـدات الشرعیّة ، واقتفاء آثار اهـل بیت

→

میمر اثولوجیا مطابق سلیقه حقیر ونه این تعلیقات به‌نحو تمام وبدون نقص منتشر می‌شود. عذر حقیر همان فقدان وسائل ونبودن همکار عاشق علم ومعرفت می‌باشد، ونمی‌توان در انتظار نشست تا اسباب کار به‌نحو اعلی واتمّ فراهم شود، چون فراهم نخواهد شد . وانا‌العبد سید جلال‌الدین الموسوی الآشتیانی کتب‌الله له بالحسنی – رجب الاصب – ۱۳۹۶ – من‌الهجرة‌النبویةالمحمدیة علیه وآله آلاف‌التحیّة – .

العصمة . ونعم ماقيل : كل من له ادنى خوض فى هذا العلم الشريف ، لا يرتاب فى انّ اصول مطالبه متلقّاة من الانبياء صلوات الله عليهم اجمعين، ويحكم حكماً قطعيّاً لايشوبه شوب شبهة ، بان القوّة البشريّة لم يستقل بادراك خبايا هذه الحقايق، ولم يستبدّ باستنباط خفايا تلك الدقايق ، وان ذلك مقتبس من مشكاة اصحاب الأرصاد والانوار الروحانيّة . وقد قال افلاطون الالهى استاد المعلم الاول : قد تحقّق لى الوف من المسائل، ليس لى عليها برهان. وبيّن ان ذلك التحقيق من طريق الولاية والكشف الروحى، وخلع البدن الجسمانى ، ليس الا وانّى مع بضاعتى الكاسدة فى طريقى العلم والعمل ، انتحلت ذلك ملتجئاً الى فناء باب مدينة العلم والمعرفة ، متوكلاً على الله مولى النعمة ، ومؤتى الحكمة ، والله المستعان وعليه التكلان .

قوله (المترجم) : «جدير[1] لكل ساعى ...» اى ينبغى لكل طالب علم مريد بيان ثلاثة امور من الرؤس الثمانية :

اولها ، معرفة الغاية اى الفايدة التى هى عامدها بالميم،اى قاصدها فى هذا السعى والطلب ، لاحتياجه الباعث الى طلبها ، اذ مالم تبعث الحاجة الى طلب الغاية من تصوّر نفع، لم يحسن الطلب، فاللّام فى قوله : لمعرفة . لم يتعلق بالساعى كما يتبادر الى الفهم، بل بمعنى من . وفى اكثر النسخ عابدها بالباء ، ولا يخلو من تكلّف .

والثانى، ان يتصور قدر المنفعة بالقلّة والكثرة والخسّة، فيقوى بذلك طلبه ولضعف فى لزوم الساعى مسلك المطلوب الذى ابتغاه سلوكاً صادراً عن النفس لتدميث الأساليب ، اى ترتيب اسلوب المقدمات القاصدة ، اى المتوجهة الى عين اليقين .

والتدميث - بالدّال المهملة والميم والثاء المثلّثة اخيراً اللّتين وذكر الحديث والأخير انسب ووصف اليقين بالمزيل للشك وصف كاشف، لان اليقين هو الذى لا يزول بتشكيك اهل الشكّ ، فاليقين يزيل الشك عند الوصول به، اى بسبب اليقينيّات الى ماهو المطلوب من المقاصد والغايات .

قوله[2] : «وان لم يلزم طاعة تصرّفه...» التنوين للتنكير، وجملة لصرفه صفة للطاعة، وماء الموصولة فاعل تصرّفه ، وهو الأمر الثالث وهو لزوم الطّاعة لمن لصرفه ما يذلقه ذلك المطاع، اى المعلم اعنى ما يعطيه ولو وصل الى ذواقه من الالتذاذ بالترقى فى ارتياض العلوم والرياضات العلمية السامية اى التى يعلو بالساعى وترفعه صاعداً الى غاية الشرف

التى هى معرفة الحق بالالوهيّة والربوبيّة ، اى بذاته وصفاته وافعاله التى يتوخّى اى يتوخّاها ويقصدها النفوس العقلية الواصلة الى العقل بالفعل بالنزوع الطبيعى اى بالشوق الجبلى الفطرى فى طبايعهم الى تلك الغاية الشريفة التى هى معرفة المبدأ والمعاد للأنفس العقليّة .

قوله : «قال الحكيم ...» هذا كلام المعلم الأول للحكمة وماذكره المترجم تمهيد لذلك الذكر الحكيم فى اول كتابه قولين مرموزين، فى ان الفرض هو الانسان الكامل، وان معرفة النفس هو معرفة الله فالقول الاول هو اول البغية وآخر الدرك البغية بالضم والكسر - المبتغى وما لأجله الكل، يعنى اول المقاصد فى التعقل يدرك ويحصل آخر الامر، مثل ان الغاية كما تقرّر، من ايجاد العالم هى المعرفة ، وهى انّما تحصل وتدرك فى منتهى مراتب الوجود وهو الانسان ، ومنتهى مراتب ذلك النوع هو الانسان الكامل الذى لا اكمل منه. ومثل ما يقول اهل الحق، من ان الغاية المقصودة من ايجاد كل فرد فرد من العالم هو نبيّنا سيّد المرسلين - صلى الله عليه وآله - وهو وان كان اولاً فى الوجود العقلى، لكن بحسب الوجود الكونى بعد طىّ جميع درجات النّبوات والولايات كما قيل :

«اول فكر آخر آمد درعمل» فافهم .

والقول الثانى هو اول الدرك ، آخر البغية ، ومعناه : ان الذى يوجد اولاً هو المقصود اخيراً، فهو الاول الآخر، مثل ما يقال : ان العقل هو اول المبدعات ، وهو آخر ينتهى اليه خلاصة الوجود ، بان يصير عقلاً بالفعل ، فينتهى الى ما ... اولاً . ومثل ما يقول اهل الحق، من ان النور الاول هو نور نبيّنا خاتم المرسلين -ص- ويكون مصير الكل فى القيامة اليه بان يكونوا تحت لوائه، وهو الشاهد(الف) للكل والشفيع للكل، كما ورد: نحن الآخرون السّابقون الى الله والى جواره، والسابقون فى مرتبة الوجود، هذا ما خطر بالبال فى معنى هذا المقال .

وقال يعقوب بن موسى المتطبّب فى ترجمة القولين : آخر آفرينشها ابتداى دانستن

(الف) - قال الحكيم الشيخ النظامى «قده» :

اى ختم پيمبران مرسل　　　حلواى پسين ، ومسلح اول

ما بود، وآخر دانستن ما، ابتدای آفرینشها بود .

قوله : «فالـّذی[۳] انتهینا الیه ...» اول بالنصب لکونه غیر منصرف وقع طرفا ای الذی انتهینا الیه من العلوم الطبیعیـّة والالهیـّة الیه فی اول هذا الفن من معرفة الربوبیة التی تضمـّنها هذا الکتاب، هو آخر المطالب الطبیعیة والالهیة، فان غایة الطبیعی ان ینتهی جمیع مقاصده الی محرك لا محرك فوقـه، وغایة مقاصد الالهی الإنتهاء الی علـّة للکل لا علـّة له .

ثم اراد ان یبیـّن انـّه کما ظهر من البیانات الطبیعیـّة والالهیـّة ، ان الغایة لکل فحص وطلب هو درك الحق ولایة لکل فعل وطلب من نفاد العمل، فوجب من ذلـك النظر فـی هذه الغایة وفی صفاتها الکمالیـّة التی هی کالأعراض، وافعالها التی هی الاسباب الفواعل.

فقوله بعد ذلك : «فقد وجب النظر فیها ...» جواب قوله : «لمـّا کانت ...» وقوله : «فان استقصاء الفحص فی النظر یفید المعرفة ...» دلیل علی بقاء الطلب والعمل وانتهائه، والا لبطل الفحص حیث لا ینتهی الـی آخر والمعنی : ان استقصاء البحث بغیة المعرفة ، بان جمیع الفاعلین المذکورین فی الطبیعی والالهی یفعلون بالشوق المطبوع المجبول فـی ذواتهم شوقاً ازلیـّاً ، وان الکل یتحرك ویتوجـه بذلك الشوق الی الحق الثابت التام وفوق التمام ، وانـّه لمـّا کان هو فوق التمام والثبات، تحرك الکل الیه بالکمال والتمام، کما قال المولوی المعنوی فی منظومته المثنوی :

همچنانکه بیقراری عـاشقان　　　　حاصل آمد از قرار دلستان

قوله : «فالمیمر[٤] فی اوائل العلوم مقدمة ...» قال السید الداماد تغمـّده الله برضوانه: «المیمر بفتح المیمین (الف) من حـاشیتی المثناة من تحت المنقلبة عـن الهمزة او بضمّ المیم الثانیة مفعل، اما من المؤامرة بمعنی المشاورة ، او من الأمارة بالفتح ، بمعنی الوقت والعلامة والموعد ، او من الآمرة بالتحریك ، بمعنی النماء والزیادة والبرکة، او بمعنی العلم الصغیر من اعلام المفاوز من حجارة ونحوها، او من الأمر بفتح الهمزة واسکان المیم واحد الأمور ، یقال : امر فلان مستقیم وامور القوم مستقیمة ، او من الامر بکسر الهمزة بمعنی القلب والعقل والنفس ، او من الأمر بمعنی الامارة کلتاهما بالکسر، ای الولایة والریـاسة

(الف) – قال قده فی اوایل القبسات .

او من الايتمار ، والاول اكثر شيوعاً عند الأدبييّن .

قال علامة الزمخشرى فى اساس البلاغة : «ايتمرت ما امرتنى به» اى امتثلت، وفلان مؤتمر ، اى مستبدّ ، ويقال : فلان لا يأتمر رشداً ، اى لا ياتى برشده من ذات نفسه ، ويقول امرته فأتمر، اى امتثل وابى ان يأتمر، اى استبدّ ولم يمتثل، وتأمروا القوم وائتمروا وامتثل تشاوروا واشتوروا، ومربى اى اشير على، وتقول بعيد من الميمر ، قريب من الميبر، وهو المشورة مفعل من المؤامرة والميبر النميمة ...» قلت : وباء الميمر - الميبر - ظ - ايضاً ميقلبة عن الهمرة» الى هنا كلام السيد «رضى الله عنه» .

قوله: «بالقوانين[٤] المقنعة...»، ليس المراد بالاقناع هنا ماهو مصطلح صناعة الخطابة لمنافاته الاضطرار، وانّما المراد بها البراهين الموجبة لسكون النفس والاطمينان لها حيث كانت مقدماتها اضطراريّة يضطر النفوس الطالبة للحق السالكة سبيل اليقين الى قبولها .

قوله : «ذوات الأوساط[٥]» لعل المراد بها ما يصحّ عليها قول لم، فان الجواب عن اللمّ اما بالفعل اوالغاية وكل ماله فاعل فله غاية لا محالة .

قوله[٦] : «وان معنى الغاية ...» هذا هو معنى الغاية الحقيقيّة المطلوبة التى هى منتهى الغايات ونهاية النهايات وهى درك الحق على ما هو عليه .

قوله[٧] فان اثبات المعرفة لما قال آنفاً انه لو لم يكن معرفة لم يكن طلب وفحص وفى ذلك بطلان بعثة الأنبياء واجتهاد العقلاء وارتياض الاولياء والحكماء ومنه بطلان الجود اىّ كون العالم صادراً عن محض الجود اذ ذلك لأجل حصول المعرفة كما فى القدسيّات كنت كنزاً مخفيّاً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق والا لامكن بالبخت والاتفاق كما زعم بعض الزنادقة وبالجملة لا شكّ فى وجود الطلب حيث يرى من بنى آدم انّهم مجبولون من اول امرهم الى انقضاء آجالهم وعمرهم بل عند النظر الجليل جميع اجزاء العالم مفطورة على الطلب والحركة فى الجملة لكن كل ميسّر لما خلق له قال تعالى (افحسبتم انما خلقناكم عبثا وانّكم الينا لا ترجعون) (الف) وقال سبحانه (الذى قدّر فهدى) (ب) ولا ريب ان الطلب انّما هو لما يتصور او ما فى حكمه وينتهى لا محالة بالاضطرار والاختيار الى

(الف) - س ٢٣، ى ١١٧ . (ب) - س ٨٧، ى ٣.

المطلوب وهوالمعرفة اعنی وجدان المقصود بالحرکة اذالکل عند اهل الحق شاعرون بما هوالمطلوب له کل واحد علی حسب درجته ومرتبته کما سیظهر فی مطاوی هذا الکتاب ان شاءالله فثبوت المعرفة دلیل علی انّیّة الغایة بل نفسها لان عندها ینتهی الطلب ویحصل المطلب وهذا قطرة من بحر لا ینزف .

قوله[8] : اذ لا یجوز قطع مالا غایة بذی الغایة والنهایة اراد انّه اذا وصل الی الغایة حصل السکون ، فالحرکة بعدالوصول الی الغایة والنهایة فی حکم الحرکة الی مالا غایة له مع التلبّس بالغایة ، وذلك شنیع فی النهایة .

قوله : «فالمیمر[9] فی اوایل العلوم ...» هذه العبارة فی غایة السّقم من حیث الاعراب والمعنی ، ولعل الفرض انّه کما ان ما ذکر فی علم ما بعدالطبیعة من المسائل الالهیّة ممّا یعین فی هذا الفرض الذی بصدده، کذلك العلوم الطبیعیّة ومعرفة الحقایق الکیانیّة معینة علی نیل البغیة التی هی المقصود من ابانة مایریدالابانة عنه فی هذا الکتاب، فینبغی للناظر فی هذا العالم الذی هو فوق الفطرة الحکمیّة المتعارفة، ان یتمرن نفسه بالریاضات العلمیّة، فیکتسب حظّاً وافراً من العلوم الالهیّة، ویأخذ نصیباً کاملاً من العلوم الطبیعیة، بحیث یحصل له العلوّ والتفوّق علی من ارادالسلوك الی العلوم الطبیعیّة، فانّها کالسلّم لهذه الدرجة العلیّة . فعلی هذا یمکن ان یکون قوله : «معرفة الشیء ...» مفعول اراد ، وقوله : «العلو ...» مفعول قصد، ، اوبالعکس. اویکون الواو فی قوله : «وقصد ...» کما وجد فی بعض النسخ تصحیف من الناسخ . وفی النسخ التی لم یوجد الواو، قد سقط من ، من قلم الناسخ. واما التخریج ، فالمراد به الخروج عن قیود الحکمة الرسمیّة ، وخلاص النفس من اسر الشکوك والشبهات والجرح والتعدیل التی شاعت بین علماء القشر وارباب البحث والجدل، ولابدّ مع ذلك من تمرّن النفس بالریاضات الفکریّة والمجاهدات الشرعیّة ، وتصفیة الخاطر من الخیالات الوهمیّة الشیطانیة وتخلیط الباطن بالعبادات الالهیّة والاذکار القدسیة ، وقراءة الکلمات الربانیّة وتطهیر القلب من الصفات الذمیمة والآراء الباطلة والعقاید الفاسدة حتی یکون من اهل الفطرة الثانیة ویسلك الطور الذی وراء العقول المتعارفة ،ومن الله العون فی البدء والخاتمة .

قوله : «مطاطا[10] فوسیقی ...» هذا الکلام فی معرفة الله تعالی من اثبات وجوده ووحدانیّته وصفاته الحسنی وکمالاته العلیا ، وانه الفاعل بالحقیقة والغایة المطلوبة .

وخلاصة ما اورده ابونصرالفارابى فى ترجمته، انّه تعالى اول الأوايل وهوالاول والآخر والظاهر والباطن، وانه علّة انّيات الاشياء وماهياتها ، ليس فيه نقص ولا قوّة ، وليس كمثله شىء ، ولا فى مرتبته شىء ، ولا لوجوده سبب، ولا غاية لوجوده، والا لتقدّمت عليه، ولا له ضدّ ، والا لكان لعدم ضده دخلاً فى وجوده على ما هو شأن‌الاضداد ، غنى عن كل شىء ، ولا له مادة ولا صورة، وانه فوق‌التمام، بمعنى لا درجة وجوديّة ولا كمال وجود الا منه، ولايخلو منه‌شىء ، وهو خلو عن‌كل شىء و«لا يعزب عنه‌مثقال(الف) ذرة».

وليس وجوده بعينه لغيره، ولا لارتفعت الإثنينيّة ، ولا من نوع وجوده وجود والا لم‌يكن فوق‌التمام ، فهوالواحد الفرد، وهوالعالم بذاته، فيكون عقلاً وعاقلاً ومعقولاً . وحكيم بمعنى ان له افضل علم بافضل معلوم، وحىّ كذلك، وهو اجل مبتهج بذاته ، اذ ليس شىء خارجاً من ذاته، وهو بكل شىء محيط. ونعم ما قال‌المترجم فى ترجمته بالفارسيّة بعد وصفه سبحانه وتعالى بصفاته الكماليّة من‌العدل والحكمة والجود والحياة والقدرة والوحدانيّة‌الحقيقيّة ما عبارته :

وهرانگاه که بتمامى اينها حق تعالى را بخوانيم،نه‌آن خواهيم که اين چيزها تمامى اوست، چنانکه تمامى ماست، بل‌که چنين گوئيم که تمامى اين چيزها اوست تعالى .

قوله : «كيف[11] فارقت‌العالم‌العقلى ...» .

فيما نسب الى الشيخ‌الرئيس من تعليقاته على هذا الكتاب‌المستطاب ، انّه قال : «ليس يعنى، ان‌نفس الانسان كانت موجودة قبل‌البدن متّدة لا تبزغ الى‌بدن ولا ملابسة، ثم صارت اليه، فان هذا امر قد بان استحالته فى‌الكتب ، وان كانت‌النفس مع ذلك لا يموت.» ثمّ ذكر لذلك معنى لا يليق ان ينسب الى تلامذته .

اقول اما اولاً ، فلانسلّم ان‌المعلّم الأول اراد بالنفس هناك‌النفس الانسانيّة ، على انّه سيذكر بعد كلام فى تفصيل‌النفوس الجزئيّة بقوله : «واما النفس الانسان ...» سلّمنا ، لكن اراد نوع هذه‌النفس ، والأنواع قديمة على رأى الشيخ‌الرئيس ، وجمهور الفلاسفة ، خصوصاً اريد بها الحقيقة‌العقليّة التى انها عند علتها كما قاله بعض‌الاساتيذ المتألّهة .

(الف) — س ۳٤، ى ۳ .

واما ثانياً ، فان قوله : «وان كانت مع ذلك لا يموت ...» يفيد انّه فهم من قول المترجم : «وصحّ ان النفس ليست بجرم وانّها لا تموت ...» ان ذلك استدلال على هبوط النفس بعد وجودها قبل البدن ، وليس بذاك، لانّ ذلك كان طريق المترجمين ، بل على صاحب الكتاب ان يشير الى خلاصة ماسبق فى الباب السابق ، اوالكتاب المتقدّم ، ثمّ يشرع فى المقصود ، ولمّا كان الفرض من تحقيق انحدار هذه النفس ان يُبيّن كيفيّة صعود النفس الانسانيّة الى مابدءت منه، قال : «قد فرغنا من اثبات بقائها فلنذكر كيفية رجوعها ...» فاعلم ذلك . ثم ان المراد على ما ظهرلى من هذه النفس ، هى النفس الملكوتية الالهيّة على ما فى خبر مولانا اميرالمؤمنين ، عليه السلام، وان مفارقة العالم العقلى هو توجهه الى اصلاح العوالم التى تحته ، كما يؤمى اليه قوله : «تحرّكت من العالم الاول اولاً الى العالم الثانى ، ثم الى العالم الثالث كما سيأتى» وهذه النفس هى الروح المسدّد لنبيّنا واوصيائه - صلى الله عليه وعليهم - وانّما النفوس الكليّة والجزئية هى وجوه تعلّقاته المخصوصة بنظام نظام من النظام الكلى والجزئى، ومن البين كما يظهر من كلاميه، انّها صادرة عن العقل، متصلة به، بمعنى ان العقل لما استفاد شوقاً ، كانت هذه النفس الشريفة ، فهى قبل العالم الثانى والثالث فضلاً عن البرازخ البدنيّة ، وانّها المفيض على الكلّ ما استفاضت من العقل ، فتبصّر .

قوله : «ان كل[۱۲] جوهر عقلى فقط ذوحياة ...» .

قال الشيخ : «اى مفارق للمادة فقط، اى ليس وجود ولا كمال وجود ان كان عقليّاً بريئاً عن المادة براءة مطلقة الا وهو موجود له بالفعل، يعقل ذاته وما يلزم من معقول ذاته من مادة وتواليه عقلاً بالفعل . وانّما كان عاقلاً بذاته، لانّ ذاته مجرّدة عن المادة ، مستقلّة ، وكل مجرد كذلك، فاما ان يصحّ ان يعقل ، او لا يصحّ ؟ والثانى جميع ، اذ كل موجود يمكن ان يعقل، فصحّة المعقولية اما بان يتغيّر فيه شىء اولاً والثانى لا يصحّ فى المجرد، اذ كل ماله من الأحوال فهو بالوجوب ، وكذا لكل ما يجوز اقترانه ، فكيف حاله مع نفسه، فاذا عقل ذاته فالمعقولات التى تتلو ذاته تكون ممكنة له ان يعقلها، والممكن فى مثل هذا الجوهر واجب، اذ هو جوهر لا يتغيّر ، وهو على كماله الأول ، فتكون المعقولات بلا واسطة معقولة له، والتى يلزم من اجتماعهما ايضاً معقولة له، فيكون العالم العقلى معقولة له ، وهوالحياة العقلية ، وانها افضل كل حياة والذّها. قوله : «فى

العالم العقلى ، اى عالم التجرّد عن العلايق المادية ، وقوله : «ثابت فيه دائم لا يزول عنه» ، اى ليس هذا التجرد والتفرّد يكون فى وقت دون وقت، بل دائماً ، لانّ سببه وهو الاستكمال بالكمال الاول ثابت قائم، ولا مرتبة له يطلبها، ولا كمال بنحوه ولا يشتاق غير ماحصل له ...» انتهى كلامه مع بعض زيادات وتلخيص .

واقول : قول المترجم : «ان كل جوهر عقلى مبتداء» خبره فذلك ، كما يظهر من نظيرها وقوله : «ذوحياة ...» بالرفع فى بعض النسخ ، لعلّه بالحمل على اسم ان ، وذلك يجوز فى غير العطف . والحياة هى مبدأ لإدراك والفعل، فمن كان ادراكه اشرف كالتعقّل وفعله ارفع من مباشرة الحركة والتحريك والآلة، يكون حياته اعلى واشرف، ومايكون مبدأ ادراكه نفس مبدأ فعله حتى يكون ادراكه بعينه فعله، لكان احق بهذا الاسم لبرائته عن هذا النحو من التركيب ، فالجواهر العقليّة ذات حياة اشرف مما عندنا بهذا المعنى. ثمّ ذكر اوصافاً لهذا الجوهر: اولها، انّه عقلىّ ،اى وجوده انه عقل كما يؤمى به قوله: فقط. ثمّ بانه ذوحياة عقلية ، اى نفس انيته نفس مبدأ ادراكه وفعله، وثالثاً ، بانّه لا يقبل شيئاً من الآثار ، اى لا يقبل اثراً بالنظر الى ما تحته ، والا فالعقل يقبل الفيض دائماً من المبدأ الأعلى .

ثمّ فرع على ذلك احكاماً ، منها: انه ساكن فى العالم العقلى، ليس هذا السكون ما يقابل الحركة ، لانّ كلتيهما منتف عن عالم العقل، بل هو شبيه بالسكون، بمعنى عدم التوجه الى غير مبدئه، كما يطلق على توجه النفس الكلّ الى السوافل بالحركة والهبوط والسلوك، مع كونها ايضاً لم ترفع عن مقامها كما سيصرح بذلك فيما بعد .

ومنها : انّه ثابت فى العالم العقلى ، وثبوته هو استقراره فى مقامه، بحيث لا يشغله امر عمّا كان عليه من النظر الى عظمة مبدئه، والانوار الفايضة من لدنه .

ومنها : روائة فى ذلك الاستغراق لا يزول بصره عنه طرفة عين .

ومنها: انّه لا يسلك الى موضع آخر، اى لايتبدّل مرتبته فى الاستغراق والاستنارة، وان كانت مماثلة لمرتبته فى ذلك، لانّ لكل من الامور العالية مرتبة لا يتخطّاها، «وما منّا الا له (الف) مقام معلوم» .

(الف) - س ٣٧، ى ١٦٤ .

واستدل بانّه لا مکان له یتحرّك الیه غیر مکانــه، ای ان وجوده وانّیته هی نفس مکانه ومرتبته ، فلو کانت غیرها، لامکن الطلب کما فی استکمالات طالبی الکمال ، اذ لیس فوقه مرتبة ، وهو ظاهر. ولا یتوجه الی ماسوی مبدئه من الامور التی تحته، هذا بالنظر الی نفسه، وکـذا لا ینساق الی مکان غیر مکانه، هذا بالنظر الــی غیره، ولیس هناك الا مبدئه وهو سبحانه لما خلقه جعله تامّاً بحیث لا یسع قـوّة الامکان اتمّ منه، فالی ایّ وجه ینساق، لزم فیه نقص، هذا خلف. وقد سمعت تفاسیر الشیخ فاعرف .

قوله : «وکل جوهر[۱۳] عقلی له[۱۴] شوق ...» .

لمّا فسّر الشیخ النفس التی فی الانسان، قال هیهنا : «ای من حیث هـو جوهر مستغن عن ان یقوم بالمادة ، یناله شوق ای یحتاج ان یحصل له شیء غیر حاصل له، فذلك الجوهر بعد الجوهر الذی هو عقل فقط، ای من حیث لیس واجداً لکمال فی اول ما یتجوهر فهو فی درجة ثابتة، ای لایکون عقلیاً صرفاً فی قوام ذاته وفی کمال ذاتـه التی یتلوه، بل وان کان من حیث ذاته مجرداً عن المادة ، فانـه من حیث کمال ذاته الذی یکون له بعد ما لم یکن یحتاج الی مادة .

واما البرهان علی ذلك، فقد صحّح، وهو : ان کل حالة یکون بعد مالم یکن، فـانّها تتعلق بالحرکات الجسمانیّة ،وتنسب الی الحرکـة المستدیرة ، فان ذلك البرهان لم یقم من حیث ان التجدّد والتغیّر جسمانی، بل من حیث هو تجدد وتغیر ، واذا کان کذلك، لم یجز ان یکون مثل هذا الجوهر الذی لیس له کمالاته مع اول تجوهره عقلیّاً صرفاً ؟ ای مجرداً عن المادة وعلایقها من کل وجه ...» انتهی کلامه .

اقول : انظر کیف تکلّف فی تصحیح مایزعمه، وصرف الکلام عن وجهه الی مـا لا یرضی ولا اراد قائله، لکن ما احسن هذا التکلف والتجشّم ، لوکان کما قاله .

فالحق الحقیق بالتصدیق بعد مادریت، ان المراد بها النفس الکل، ای النفس الملکوتیة الالهیّة ، ان العقل الذی هو عقل فقط مادام یتوجه الی بارئه، فهو کما هو، فانـه عقل فقط، فلمّا نظر الــی نفسه وانّها امتلأت من نور مبدعه وانها کل المعقولات التی کـل واحدمنها حقیقة اصلیّة لموجود موجود، وان تلك الحقایق الاصلیة التی باصطلاح آخر اسماءالله الحسنی وانوار جماله اقتضت الجلاء والظهور اشتاق العقل الذی هـو جملة تلك المعقولات الی الظهور ایضاً ، فصدرت عنه النفس الکلیـة الالهیّة ، فالنفس عقل ظهر

بصورة الشوق ، وهذا معنى قوله : وكل جوهر عقلى له شوق. فذلك الجوهر بعد الجوهر الذى هو عقل فقط لا شوق له، ثمّ بيّن ذلك بقوله: واذا استفاد العقل . اى العقل فقط شوقاً ما، اى اذا ظهر له شوق حسب ماذكرنا، سلك بذلك الشوق الى مسلك ما، ولا يبقى فى موضعه الاول .

قوله[١٥] : «واذا استفاد العقل ...» لعلّ الشيخ قرءه العقلى بالياء التحتانيّة ، وحمله على النفس، فقال: كان طلبه لما يشتاق اليه فى سبيل غير سبيل العقل، فان سبيل العقل جلى ساطع لا يحصل فيه للشىء بسبب انّه سالك وبسبب نقص فى جوهره ، فان كان يمكنه ان يعدم ذلك ، وكان له ان يشتاق الى مقارنته ، لزم ضرورة ان يطلب من حيز التغير لا من حيّز الثبات، فان حيّز الثبات لا ينجلى عليه بازائه النقص بل لقصور فيه واحتياج منه الى صقال يحصل له فى جانب آخر. هكذا وجد فى بعض النسخ ، غرضه واضح وانت قد عرفت ما يكفيك .

قوله : «لانّه يشتاق الى الفعل كثيراً ...» لمّا لم يوافق هذا الكلام غرض الشيخ قال: «فيه تحريف، لان النفس لو كانت رات العالم العقلى، لكانت استكملت، لانّ رؤية الشىء هو قبول صورته، ولكن مغزاه الى رتبة الاشياء التى فى العقل، اى يشتاق الى ان يراها فى العقل . وبالجملة لانّ التشوّق يكون بجملة عن مفصّل ، كمن يشتاق الى الجماع ولم يعرفه، كالحيوانات الغير الناطقة فى ذلك ، فانّها تشتاق الى جملة لا تفصيل الا عند النيل ...» انتهى .

اقول : رحم الله الشيخ، كيف تجشم لصرف الكلام الى مازعمه، وقد قال فى غير موضع من كتبه : «كل مالم يصل فهمك، فذره فى بقعة الامكان ...» وعلى ما حقّقنا ، غرضه ان العقل لما نظر الى ما اودع الله فيه من الخزائن التى عنده ، والجواهر العقليّة التى فى تلك الخزائن مع ما فى ذواتها من طلب الظهور فى المظاهر، فصار هو نفساً اشتاق الى الفعل والاظهار والى زين الاشياء ، حيث يظهر ذلك لظهور آثارها من الحقايق التى رآها فى العقل، اى فى مرتبتها العقليّة التى كانت عليها حين ماكان عقلاً فقط، ومن هذا انتج قوله : «فالنفس عقل تصور» ، تصوره الشوق . فتبصر .

قوله[١٦] : «كالمرأة التى قد اشتملت رجاءها المخاض ...» هكذا فى النّسخ التى وصلت الينا من قوله: «اشتملت ...» بالهمزة، والظاهر عدمه، يقال: شملت الناقة لقاحاً،

كفرح فتنبّه. واما على الافعال فللتأثّر، يقال اشمل الفحل . اى القح، اللهم الا ان يقرء على المجهول ، ولا يخلو من تكلّف . والظاهر ان الهمزة من زيادت النّساخ ، او للسلب . اى قدحان وقت وضع حملها، ومخضت المراة مخاضاً، اخذها الطلق، وهو وجع الولادة .

قوله[١٦]: اى ان يخرج الى الفعل بما فيه من الصورة . اى مثل حكم المراة ذات المخاض هذا العقل الذى كلامنا فيه اذا تصور بصورة الشوق للمشتاق اليه، اى للأمر الذى اشتاق اليه العقل ، وهو ان يخرج الى الفعل باظهار ما فيه من الصور العقليّة التى هى خزائن الله ، حيث قال : «وما من شىء الا عندنا (الف) خزائنه» فعلى هذا، لفظة الى ، مصحّف ، اى التفسيريّة . ويحتمل ان يكون تأكيداً ، او تكريراً لقوله : اليه. والشيخ قدّر فعل الاحتياج هناك ، فقال: اى احتاج الى ان يصير ما فيه بالقوّة من الاستكمال بالصور العقليّة موجوداً بالفعل. ثم قال: ويجب ان يقال، ويشبه شوقه الى العالم الحسى، لما بيّنا انّه العالم الذى يطلب فيه التجدد . انتهى .

وذلك على رأيه من حمل النفس على نفس الانسان، ويبطله تصريحات المترجم بلفظ العقل فى تضاعيف الكلام، وهذا من هذا العظيم عجيب فى الغاية، ولأجل ذلك زعم بعضهم ان هذه التعليقات ليست منه، وليس بذلك البعيد .

قوله : «ويتمخّض ...» بالخا والضاد المعجمتين، تفعّل من المخاض ، اى يأخذها لوضع ما فيها من الصور العقليّة، واخراج ما فى خزائنها من الجواهر النوريّة، الى بساط الظهور، ونطع الجسميّة ، لأجل شوقها الى العالم الحسى الذى هو شوق المعاملات وبندر خروج «زينة الله التى اخرج (ب) لعباد» من بحار كرامته .

قوله : والعقل اذا قبل الشوق[١٧] سفلاً تصوّرت النفس منه. اقول ليت شعرى ما يقول الشيخ هيهنا، ولذلك لم يتعرّض لبيانه، وانّما تعرّض لما بعده، وعلى الجملة هذا نتيجة المقدمات التى ذكرها ، وقد ذكره اولاً فى تقسيم الجوهر العقلى، فكرّره ثانياً للتاكيد وطريقة الاستنتاج ، والحاصل ان العقل فقط لما نظر الى نفسه وانّه امتلأ من انوار عظمة البارى جلّ جلاله، وكانت تلك الانوار بحسب ذواتها لطالب الظهور والاستجلاء، وليس العقل الا جملة هذه الانوار ، فاشتاق الى الظهور من غيب الاستتار الجملى، وقد كان

(الف) – س ١٥، ى ٢١. وان من شىء الا عندنا خزائنه .

(ب) – س ٧، ى ٣٠ .

يتأتى ذلك فى المراتب التى تحته، اذ فوقه غيب الغيوب ، وكلّما نزل الأمر سفلاً ، ازداد ظهوراً وصار الإجمال تفصيلاً ، ومنتهى ذلك السفر هو العالم الحسى الذى هو الشهادة المحضة المقابلة لغيب الغيوب، فلا محالة صار العقل ذا شوق، فلّما تصوّر العقل بصورة الشوق، صار نفساً ، وتصوّرت النفس وصدرت، فالنفس عقل بالذات ، كما ان العقل نفس بالعرض، حيث تصور العقل بالشوق، فصار نفساً .

قوله[١٨] : «فالنفس اذاً قبل الشوق ...» .

قال الشيخ : اى، ان النفس جوهر عقلى مجرد الذات عن المادة، وقد صار له[١٩] شوق الى العالم الحسى فيما صارت له هذه الصورة ، وبها يتّصل بالعالم الحسى يكون نفساً ، وانّها انّما هى نفس، لانّها كمال جسم آلى ...» انتهى، وهو كما ترى .

قوله : «غير[٢٠] ان النفس ...» .

قال الشيخ : «قد يكون ما يستكمل به ممّا يتشوق اليه امراً كلياً ، وقد يكون امراً جزئيّاً ، فان كان امراً كلياً ، صورت صورته الكلية بالفعل وتصرّفت فيه تصرفاً كلّيّاً من غير ان يفارق عالمها العقلى الكلّى» انتهى .

اقول : اعلم ان فى قوله : «تصوّر بصورة الشوق» للمشتاق اليه، تصريح بقاعدة شريفة عالية، هى ان النفس كلّما توجّه الى اى شىء ، فهى يتصوّر بصورة ذلك الشىء، كأنّه ذلك الشىء . فلعلّ الفرض، ان النفس ، اى النفس الكلية الملكوتية ، اذا اشتاقت شوقاً كلّيّاً بمصالح كلية من جملة نظام الكل ، صورت الصّور ، اى النفوس الكلّيّة فعلاً ، اى بالاظهار، اى بان يظهر بصورة النفس لإحدى الكرات السّماويّة وما فوقها، ودبّرتها تدبيراً كلياً عقلياً من غير ان يصير فى اجرامها بحيث يفارق عالمها، كالأمر فى تصورها بصور النفوس الجزئيّة التى هى صورة بصورها الكلّيّة السّماويّة ، اذ كلّ ما فى العالم الأسفل ، فانما تمرّ من سماء الى سماء ، الى ان يأتى الى الارض ، ففى كل سماء لتلك الجزئيّات صورة يناسب مرتبة تلك السّماء ، وهكذا فى مرتبة الصعود عملاً كان او ذاتاً ، فانّها اذا اشتاقت الى الجزئيات ، فصارت فيها بسبب عالمها ، فشرعت الشرايع وبعثت الأنبياء لإستخلاصها .

قوله : «من تدبير[٢١] علّتها القريبة ...» يظهر منه ان الاجرام السّماويّة علل قريبة لجزئيات هذا العالم .

قال الشيخ : «وذلك، لأنّ العلل القريبة اتصفت الصور بالموادّ ، لكنّه يجب ان يعلم ان نصيب الاجرام السماويّة الإعداد والتهيئة ، لما ان الصور النوعيّة فايضة من المبادی الغير الجسمانيّة، الا انّه ذكر الأجرام، لانّها هی التی تفيض الصور من المبادی علی قياس ماهی فيها، لكن اذا اتّصلت بالتمهيد السماوی، خالطت قرائن لم يكن منها بدّ من الافعال والانفعالات من الامـور السّماويّة والارضية ، حتی صار لكلٍّ منها نصيب بحسبه ...» وقد ذكر فی تلك الحاشية تجريد النفس للمعقولات وتفسيرها حسب مافهم من النفس ، تركناها لعدم الفائدة .

واقول : يظهر من مذهب ارسطو، ان المحرّك الاقصی فی المنیّ هو الاب، وفی البيض هو الطائر . وقد بيّن انّه ليس فی هذا كفاية دون مبدأ من خارج، وهی الأجرام السماوية علی رای ارسطو، والعقل الفعّال علی رای متاخری الفلاسفة . واما الحيوان المتولّد من غير التناسل والثبات، فالمحرك الاقصی علی رای ارسطو هی الأجرام السماويّة بتوسط القوی النفسانيّة التی يفيض عنها، وعلی رای المتاخرين هو العقل الفعال، ومعتمد ارسطو ان المفير والمكوّن لا يكون الا جسماً اوقوة فی جسم، وان الفعل الذی هو نهاية التغيّر لا يحصل الا عن الفاعـل المتغيّر ، وليس يمكن ان يكون الفاعـل للتغيّر شيئاً ، والفاعل لنهاية التغيّر شيئاً واحداً .

قوله : «بل تكون فيه[۲۲] وخـارجة منه ...» ای اذا صارت النفس الكلية الـی الأشياء الجزئيّة ، ورتّبتها باحسن رتبة ، ودبّرتها اصلح تدبير، ليس ذلك بان يصير محصورة فيها بان خرجت من ذاتها، بل يكون داخلة فيها، بحيث كانها صارت طبعاً، لكن خارجة منها، حيث لم يخل فيها حاول الصور، ويطلب ذاتها بل ان اكتسبت ملكات رذيلة صعب خلاصها من البدن ، كما سنشير اليه بقوله : الا بتعب شديد .

قوله[۲۳] : «تحرّكت من العالم الاول اولاً ثمّ الی العالم الثانی ثم الی العالم الثالث» .

فی بعض النسخ : ثم الی العالم الثانی . لكن وجود كلمة من استغنی عن ثم . والشيخ لم يتعرض لهذا ولما بعده الی الكلام فی النفس الانسانيّة لامتناع انطباق ذلك كلّه ، لما فسّر النفس اولاً وعلی الجملة .

فالاول ، هو العالم العقلی وعالم الغيب والملكوت الاعلی وعالم الالوهيّة .

والثانی، هو العالم النفس وعالم المثال وعالم الاشباح وعالم الربوبيّة وعالم الامر .

والثالث، عالم الشهادة والبرازخ الكلّية من الأجرام السماويّة والارضيّة وعالم الملك وعالم الخلق.

قوله: «فان العقل[٢٤] لم يفارقها ...» اى ان النفس مع سلوكها تلك العوالم الثلاثة، لم يفارقها العقل، لأن النفس عقل تصوّر بصورة الشوق، فالعقل باطنها. وفى سلوك النفس وتلوّنها بصبغة الله لـم يختلف حال العقل، ولم يبرح من مكانه، فـالنفس يفعل بالفيض الواصل والمدد المتصل اليها من العقل، فالافعال كلّها فى الحقيقة، وانّما النفس واسطة بمنزلة الآلة للعقل، فجميع الحسن والبهاء والكمال فى عالم الحس من العقل.

قوله[٢٥]: «لأن العقل ...» يظهر منه، ان القوّة الجسمانيّة لا يقوى على الافعال الدائمة، فدوام العقل من النفس انّما هو من جهة العقل، لا من حيث انها صورة للجسم.

قوله: «واما نفس[٢٦] ساير الحيوان ...» اراد ان يبيـن ظهور النفس فى الأشياء الجزئية الحسيّة، فذكر الحيوان اولاً، وان كان اول مظاهرها النبات، لكن لمّا كان ذلك فـى الحيوان اظهر، قدّمه، فالـذى فى الحيوان وان سلك خطاءاً، لكن بعض الحيوان ممّا يمكن ان يتّصل الى الانسان، فيخلص من الضيق، فكانـه لم يخطأ، وبعض منه قد خطأ صريحاً بحيث لا يمكن له التخلـص، كالذى فى السباع، ومع ذلك لا يفنى ولا يموت، فهى عند فساد اجسادهـا باقية فى عـالم البرزخ بهويّاتها المتمايزة، محشورة فى صورة متناسبة لهيئاتها النفسانيّة بحسب انـواعها المختلفة، متّصلة بربّ نوعها وسلطان طلسمها، وهو من العقول النازلة فى الصّف الأخير من العقول العرضيّة.

فمنها: ما يتوسّط بينه وبين معاوله ان كان فى غاية الشرف، نفس انسانيّة، وهـو ربّ نوع الإنسان، او نفس حيوانيّة او نفس نباتيّة على اختلاف الشرافة. فالعقول التى هى مبادى الطبايع الحيوانيّة التى لها نفوس مثالية، ترجع تلك النفوس اليها، مع بقاء تعدّدها وامتيازها.

واما النفوس الحيوانيّة الحساسيّة فقط من دون تخيّل، كـالحشرات وامثالها، فهى عند فساد اجزاءها ايضاً لا يفسد بما قلنا، لكن لا يبقى متمايزة، بل يتّصل بربّ نوعها كالأشعّة تتبع الشمس حيث تغيب، وان تعدّدت وتمايزت بحسب الروازن. فافهم.

قوله: «وان[٢٧] الفى ...» بالفاء على المجهول، اى ان وجـد فى هذا العالم نوع من انواع النفس فى اى مرتبة، كانت حيوانيّة او بهيميّة او سبعيّة اوحشرات اوغيرها،

فانّما هو من تلك الطبيعة الحسية ، ای النفس الكلية التی هی عقل بالذات، فذلك النوع ايضاً ينبغی له ان يكون خيالاته صدر من تلك الطبيعة الحسيّة ، ويسری الحياة منه الى الجسم الذی صار اليه .

قوله : «وكذلك النفس[۲۸] النبات ...» ای مثل ما قلنا من الحيوان يجری فی النبات، وانّه ذو حياة ، الا انّ مراتب الحياة مختلفة بالشدة والضعف وسعة الدرجة وضيقها ، فان الأنفس كلّها انسانيها وحيوانيها ونباتيها كلها انبعثت وصدرت من مبدأ واحد ذی حياة عقليّة دائمة باقية غير داثرة ، الا ان لكل منها حياة تليق بمرتبتها من الشرف والخسّة والقوّة والضعف، وكل تلك النفوس جواهر غير جسم وغير قابل للتجزية بالذات، وان قبلت بالعرض كما سيأتی بيانه فی موضعه .

قوله : «واما[۲۹] نفس الانسان ، فانّها ذات اجزاء ثلاثة ...» .

لا يذهب عليك ان ليست النفس الانسانيّة متجزية بهذه الثلاثة منقسمة اليها، بل المدرك والمحرّك والمنمی شیء لـه قوی متعددة ، لكل قوّة قوی خادمة ، فالمدرك لجميع الادراكات والمحرّك لكافّة التحريكات الصادرة من القوی المحرّكة الحيوانيّة والنباتيّة والطبيعيّة هی النفس بوحدتها الجامعة، لأن لها من مبدأ حدوثها مع البدن استكمالات وترقيات من كونها بحسب آثارها صورة طبيعيّة ثم نفسانيّة ثم حيوانيّة، الى ان يظهر انساناً ،وكلّما وصلت الى مرتبة كمالية ، كانت حيطتها اكثر وشمولها على المرتبة اتمّ ، فنفس الانسان تمام لجميع ماسبقه من الانواع الحيوانيّة والنباتيّة والطبيعيّة ، وتمام الشیء هو ذلك الشیء مع ما يزيد عليه، فالانسان بالحقيقة كل هذه الأشياء النوعيّة وصورته صورة الكل منها (الف) فاعرف .

قوله : «وهی[۳۰] مفارقة للبدن عند انتفاضه وخلله ...» .

قال الشيخ : «ای الانسانيّة التی هی الأصلية ، ولها هذه القوی، فان الصحيح انّ للانسان ولكل حيوان نفساً واحدة ولها قوی عديدة ، وانها الاصل لانبعاث القوی، واما ای قوّة يبقى معها فهو بحث آخر ...» انتهى .

(الف) – واعلم ان جميع ما ذكرها المحشّی المحقق مأخوذة عن مواضع متفرقة من كتب صدر الحكما واستاذه المحقق الفيض تلميذ صدر الحكماء وهو اخذ من استاذه بصريح عباراته –جلال–

اقول: هذا الكلام اشارة الى مسألة شريفة توحيدالنفس بالنسبة الى قواه، يعنى انالحيّ المدرك السميع البصير العاقل الغاذى المنمى المولّد فى الجسم الطبيعى المتحرك النامى الحساس، شىء واحد، هى النفس، وقد اختلف القوم، فذهب جمع بان للبدن نفوساً كثيرة مدبّرة بعضها حساسة، وبعضها مفكّرة، وبعضها شهوانيّة، وبعضها غضبيّة.

وذهب الشيخ الى ان النفس واحدة، لكن يفعل بعض الافاعيل بذاتها، وبعضها بآلات مختلفة يصدر عن كل قوّة فعل خاص

اما المنكرون للوحدة، فقالوا: انّا نجد النبات له النفس المنمية، والحيوان له النفس الحساسة دون المفكّرة العقليّة، فلمّا رأينا كل واحدة مع عدم الاُخرى، علمنا، انّها متغايرة، اذ لو كانت واحدة، لامتنع حصول واحدة الا عند حصول الاُخرى، وهذا كما ترى وليس هيهنا محل النقض والإبرام.

واما الموحّدون، فالشيخ واتباعه، قالوا: انّا قد دللنا على ان الافعال المختلفة مستندة الى قوىً متخالفة، وان كل قوّة من حيث هى هى لا يصدر عنها الا فعل مخصوص كما فى كتاب النفس، فلو لا وجود امر مشترك لهذه القوى يكون كالمدبر لها، لامتنع مقاومة بعضها لبعض تارة، ومدافعته لآخر تارة، ولو لم تكن القوى مرتّبة بسبب امر يربطها، لم يحصل بينها المعاونة ولا المدافعة، فثبت وجود شىء مشترك، وهو اما جسم او حال فيه، او ليس كذلك، والقسمان الاولان قد بطل فى كتاب النفس. فظهر ان مجمع هذه القوى شىء واحد ليس بجسم ولا جسمانى، وهو النفس - هذا.

لكن الحق الحقيق بالتصديق فى توحيد النفس ليس ما هو الظاهر من اقوالهم، بل ذلك ارفع من ان يصيب اليه ايدى الحكماء الرسميّة، اذ التوحيد النفس أعلى من ذلك، ومن عجز عن توحيد نفسه، كيف يقدر على توحيد ربه، وهو ان يعتقد ان النفس تعقل وتحس وتبصر وتسمع وتشتهى وتنمى بقوّة واحدة هى نفسها، لكن لما صارت الى البدن(الف)

(الف) - اين مسلّمست كه هيچ امر مجرّد تام التعقل ببدن مادى تعلق تدبيرى نپذيرد، چون مجرد تام بالذات درمرتبهٔ مقدم برنفوس قرار دارد، وازآنجا كه جميع صفات وشئون عقلى وى از تعقّل ذات وتعقّل مبدأ وتعقّل معلول خود وعشق او بذات وصفات خود باعتبار كونه عين ←

وهو امر متجزّ منقسم جعلت لادراكاتها المختلفة، حيث كانت هذه النشأة موطن المخالفة والتجزية ، روازن وشبابك لمدركاتها المتخالفة ، وانما يدركها بقوة (الف) واحدة ، كما ان ضعيف القـوّة الباصرة يضع زجاجاً لآلة الرؤية، فهل يجوز لعاقل ان يكون تلك الزجاجة تبصر، فكذلك فى النفس، وسرّ ذلك ان للنفس الانسانيّة مقامات ثلاثة : مقام العقل والقدس، ومقام النفس والخيال ، ومقام الحس والطبيعة. وكلّما يوجد لها من الصفات والافعال فى شىء من هذه المقامات ، يوجد فى مقام آخر ، فهذه القوى الادراكيّة والتحريكيّة موجودة فى مادة البدن بوجودات متفرقة ، لأنّ المادة موضوعة للاختلاف والتجزية ، فلا يمكن ان يكون موضع البصر موضع السمع وهكذا، ثمّ انّها موجودة فى مقام الخيال وعالم النفس الحيوانى بوجودات متميّزة، لا مثل مايتميّز ويختلف فى المادة الجسميّة ، بل بوضع واحد بل لا وضع هناك ، فلها حس واحد مشترك يسمع ويرى ويشم، وهكذا من غير ان ينقسم الحس المشترك ويفترق مواضعها، واما فى المقام العقلى للنفس، فالجميع موجود بوجود واحد مقدس عن شوب الكثرة والتفصيل، لكنّها مع ذلك كثيرة بالمعنى والحقيقة، فالانسان العقلى روحانى جميع اجزائه العقليّة وقواه فى موضع واحد لا اختلاف فيه كثيرة بالحقيقة كماسيجىء التصريح بذلك فى كلام ارسطو فيما بعد.

←

الحب بالحق المبدأ الكل غير متغيّر وغير قابل زوال. وذات وى غير قابل تجدّد وحدوث وزوال است قهراً ازلى الوجود است بازلية مبدئه القيوم للكل ، معقول الذات وعقل الذات است دائماً ، لذا تنزل او همان ايجاد واظهار اوست نفوس وابدان واجسام را، لهذا نفس درمقام ظهور درماده عين ماده وصور حالّهٔ درمواد است واز ناحيهٔ اشتداد بمقام احساس ثم تخيّل ثم تعقّل ميرسد وبالذات درمرتبهٔ نازل عين مواد وصور وقواى طبيعى است وبالذات عين قوهٔ خيال وصور خيالى است و بالذات عاقل ومعقول وعقل است ومما ذكرناه ظهر وجوه الخلط فى كلام المحشى العارف الفاضل – جلال آشتيانى – .

(الف) –وانّما يدركها بلحاظ وجوده السعى ، لأنّها فى مرتبة جسم وفى مرتبة حس وفى موطن خيال ومتخيّل وفى موطن عاقل ومعقول لأن لها المراتب والمشاهد المتعددة ولها وجود سعى لأنّها بسيطة الحقيقة . نه آنكه ذاتاً داراى وجودى عقلانى وتام است وبعين عقل متخيل و حاس ومحسوس است – جلال – .

قوله : «غير ان النفس[۳۱] النقيّة ...» .

قال الشيخ الرئيس : «اى، ان النفس النقيّة الطاهرة التى لم يتدنّس ولم يتّسخ باوساخ البدن، فانّها اذا فارقت البدن ، رجع ، الى عالمها باهون سعى .

اقول : ان النفس اتّصلت بالبدن ليكون لها التربية التى يختصّ بالامور العقليّة ، وليكون لها امكان اتصال بالجواهر العالية التى لها اللذة الحقيقيّة والجمال الحقيقى ، فسبيل النفس ان يجعل البدن والآلات البدنيّة مكاسب مكتسب بها المخلص فقط .

ومن المعلوم ان اشتغال النفس بالجانب الادنى، يصدّها عن الجانب الأعلى، كما ان اقباله على الجانب الاعلى، يمنعها عن الالتفات الى الجانب الاسفل . فان النفس ليست بمخالطة للبدن حتى يكون البدن بالمخالطة يصدها عن الكمال العلوى اذا لم يقع استعمالها له على الوجه الذى ينبغى ، بل بهيئته تعرض للنفس من الإقبال عليه، فاذا صارت النفس بدنيّة وتمكّنت ، انقادت للامور البدنيّة من الشهوة والغضب وغير ذلك ، بل صارت هذه الهيئات ملكات فيها كانت النفس بعد البدن على الجملة التى كانت فى البدن ، فيكون مصدودة عن العالم العلوى ، ونعنى بالأوساخ زوايد ردية رذالة غير طبيعيّة، ولا مناسبة للشىء الذى هو بالقياس اليها نقى، فاذا فارقت النفس البدن وهيئتها الاشتغاليّة بقيت متصلة بالعالم الأعلى لابسة الجمال الاسنى منقطعة عن العالم الذى كانت فيها» انتهى .

اقول : الصواب من القول هو انّ اكثر الفلاسفة المتقدمين وان صرفوا جهدهم فى احكام المبدأ الاول والتنزيه فى الذات والصفات والافعال، قصرت افكارهم هذا الشاد ، وسيّما فى درك منازل المعاد ومواقف الاشهاد، لانّهم لم يقتبسوا انوار الحكمة من مدينتها النبى الخاتم – صلى الله عليه وآله وسلّم – واما اتباعهم من مشّائيّة الاسلام، فقد جمدوا على ما وصل اليهم من هؤلاء القدماء ، ولم يتعرّضوا دهرهم لتنقيحات مابهت من طيبه وبهائه، ولا ما يشمّ من نجد الكرامة، حتى ان هذا الرئيس عجز عن اثبات المعاد الجسمانى، وهو الذى كل الشرايع جاءت به وكل النفوس من المقرين والعاملين له وعجزوا ايضاً عن معاد المتوسطة حتى اضطّر بعضهم الى القول بتعلّقها بالأجرام السماويّة ، وايضاً عن معاد النفوس الهيولانيّة حتى التجأ الاسكندر الافروديسى وجماعة الى القول ببطلانها .

وانّما ذهب اكثرهم الى المعاد الروحانى فقط، فالجنّة ونعيمها وحورها وقصورها

وسلاسلها وجحيمها وزقّومها هی رذائل الأخلاق وذمائم الصفات، خصوصاً الجهل المركب والآراء الفاسدة الباطلة المضادة للحق والكفر والشرك بالله ، وبصفاته وافعاله وملائكته وكتبه ورسله . واما المقتبسون من مشكاة النبوة الختميّة والولاية العلويّة ، فاعتقدوا بعد ان اتقنوا انّ اجناس العوالم والنشآت ثلاثة :

احديها : النشأة الأولى الطبيعيّة ، وهی عالم الكاينات الفاسدات .

وثانيها : النشأة الوسطى ، وهی عالم الصور النفسيّة وهی عالم المثال .

وثالثها : النشأة الثالثة، وهی عالم الصور العقليّة والمثل النوريّة، ولكل منها طبقات كثيرة فی الشرافة من الاشتداد والضعف والعلو والدنو فی الطول والعرض ، وان الانسان حقيقة مشتملة علی تلك العوالم بالاجمال بحسب مشاعر الثلاثة ؛ مشعر الحس ومبدئه الطبع، ومشعر التخيّل ومبدئه النفس ، ومشعر التعقّل ومبدئه العقل ، ففی المعاد يكون له هذه المراتب الثلاثة ، لكن للمؤمنين علی تفاوت درجاتهم .

واما الكفار ومن فی طبقتهم، فانّما لم يكن لهم نصيب من المرتبة العقلية ، فمعادهم انّما يكون بحسب النشأتين الوسطی والسفلی بحسب درجته، كما فصّل فی محله . فالنفوس اما كامله كما لا عقليّاً ، او ناقصة ؟ اما النفوس الكاملة فهی التی خرجت فی طريقی العلم والعمل الی العقل بالفعل، فانّما يصير الی مقامها العقلی واتّصلت بالعقل . واما النفوس المشتاقة الی العلم والعمل الغير البالغة الی كمالها العقلی، فان تداركته العناية الالهيّة بجذبة ربّانية او شفاعة ربّانيّة لقوّة الشوق او ضعف العائق او لطول المكث فی البرازخ اوالقيامة علی تفاوت درجاتها، فاما الی الدرجة العليا من النشأة الوسطی، واما الی المهبط الاولی من النشآت الآخرة . واما النفوس الغير المؤمنة فكيفيّة رجوعها كساير النفوس السبعيّة البهيميّة «ان هم الا كالانعام(الف) بل هم اضل» فهم مترددون فی دركات الجحيم ، مقيمون فی عذاب اليم ، وسيجیء تفاصيل ذلك مستقصی .

قوله : «فانّها[۳۲] اذا فارقت البدن، لم يصل الی عالمها الا بتعب شديد ...» .

قال الشيخ الرئيس : «ای يقاسی عذاباً شديداً كثيراً، حتی ينمحی عنها كل دنس ووسخ تعلق بها من البدن، لأنّها انّما تستبقی بالافعال الرديّة ، واذا تعطّلت جازان

(الف) — س ۲۵، ی ٤٦ .

يبطل بل وجب .

فان قال قائل : كما ان الكمالات والهيئات التى تحدث للنفس لا يتمّ الا بالبدن على ما ادعيتم ، كذلك بطلان الهيئات لا يكون الا بالبدن ، فان الشيء لا يبطل بذاته ، وليس حكم البطلان الا كحكم التجدّد ، فانّا نعلم ان سبب عدمه بعد ماكان موجوداً اما من النفس الناطقة المفردة وطبيعتها التى يحصيها عند الخلو من البدن ، اوسبب من الأسباب التى من خارج من الامور التى ليست سبيل التجدّد ، او من الاسباب المتجددة او يكون تلك الهيئة لا تبطل اصلاً ، فلو كانت العلّة فى بطلان الهيئة النفس الناطقة او شيئاً من العلل الثابتة ، لوجب ان تكون النفس كما تتجرّد عن البدن ، تتخلص عن تلك الأوساخ ، ولا يكون لتزكيتها وهى فى البدن ولرياضتها وهى متعلقة بهذا العالم ، فايدة ، بل سواء كانت وسخة او نفيسة ، فحالتا هما عند المفارقة واحدة . وذلك انّه يجوز ان يحصل الأوساخ من نفسها بلا علّة ، ولا للمؤثرات فيها قوّة جديدة بلا علّة ، بل اذا لم يكن تجدّد حال ، كانت الامور كما هى ، وبقيت ثابتة ، فيجب اذن ان يكون النقى عن الاوساخ لا يستاخر عن مفارقة النفس البدن ، فاذا كانت ليست شيئاً من اسباب التجدّد ، فلعلّة التناسخ فى بدن آخر ، لكنّه ان كان فى ابدان البهايم والسباع ، فالاولى ان يكون مثل هذه الأبدان اشدّ تاكيداً اللاوساخ ، لا ماحية لها ، فان كان بدن آخر من ابدان الناس ، فانحال فى ذلك البدن ، وهى الاغلب الاكثر ، الا ان يغلب القوى الحسية فى الأبدان والطبيعة ، لا يعقل اعراض المصالح بالامور التى لا تكون بالتساوى او بالاقل .

وان كان سبب التجدّد حركات سماويّة ، او اموراً اخرى تتعلق بالحركة ، فيصير الشيء البريء عن المادة منفكّاً عن الحركات الجسمانيّة ، من غير ان يكون له ذلك بتوسط مادة يشاركها فعل الجوهر ، فبان ان تلك الهيئات تبقى فى النفوس راسخة لاتبطل اصلاً . والجواب عن ذلك احالة على الحكمة المشرقيّة» . انتهى كلامه .

اقول : نحن نقول ، انّه لا يحتاج الى الرجوع الى الحكمة المشرقيّة بعد ما اشرق شمس النبوة الختميّة من مغارب ارواح الامّة الأخيرة فى اقتراب الساعة ، ففيه اولاً ، انّ ذلك قياس احوال النشأة الآخرة على النشأة الدنيويّة .

وثانياً ، انّه مبنى على ان المحشور هى الأرواح فقط ، كما هو مذهب الفلاسفة ، فاما ان كان الحق كما هو طريقتنا من اقتفاء اهل بيت الرسالة والولاية من حشر النفوس مع الأبدان ، فاضمحلّت الشبهة .

وثالثاً ، انّا قد بيّنا فی کتاب الاربعین بوجوه برهانيّة وعرفانيّة ، ان طبایع اهل النار من القوی الجسمانية المحفوفة بالعوارض والهیئات المخالفة للحق، والخالد فی النارهم الكفرة والشياطين بسبب ما اودع الله فيهم من آثار حركات الأفلاك، ولم يقع لهم توفيق الخروج من حكم الطبيعة وتاثيرها .

واما ارباب النفوس الساذجة الخالية صحايفهم عن السيّئات والحسنات، فلهم حالة امكانيّة ، فينا لهم الله برحمته، لأن جانب الرحمة ارجح .

واما من خلط عملاً صالحاً، وآخر سيّئاً فانّها ينمحى عنه الآثار القبيحة اما برجاء الجنّة ، اوالخوف من النار، وان لم يعمل مانبغى ، وهكذا المسيئون مع ما كسبوا بعضاً من الامور التى يزيل الآثار المذمومة على التدريج ، الى غير ذلك من اختلاف طبقات الناس فى العلوم والأعمال والاخلاق .

والحاصل ، انّ جهنّم ، هى حقيقة الدنيا من حيث هى دنيا، حالة فى موضوع النفس ليوم القيامة ، وقد بيّنا فى الحاشية المتقدمة تفصيلاً ما ـ لذلك .

قال بعض المتألهين : «انّ صورة جهنم فى الآخرة هى صورة الآلام التى هى نقايص حاصلة للنفس، فالنفوس الشقيّة مادامت على فطرة يدرك بها النقايص والآلام التى من شأن تلك النفوس ، ان يتّصف بمقابلاتها ، يكون لها الآلام شديدة بحسبها ، فتلك الآلام باية فيها الى ان يزول عنها ادراكها لتلك النقايص، اما بتبدل فطرتها الى فطرة ادنى واخسّ من تلك الفطرة ، او بزوال تلك النقايص والأعدام بحصول مقابلاتها من جهة ارتفاع حال تلك النفوس، وقوّة بعض كمالاتها ، اواختلافها الحسنة واعمالها الصالحة ، او اشتغالها بادراك امور عالية كانت تعقدها من قبل، وصارت ذاهلة عنها، ممنوعة عن ادراكها ، لانصراف توجّهها عنها الى تلك الشواغل، وعلى التقادير، يزول العذاب وتحصل الراحة بعد تعب شديد» انتهى .

وذلك لأنّ (الف) مدار الحكم فى الآخرة على العلل الفاعليّة ، وللنفس الانسانيّة باعتبار المضاهاة بالمبادى العالية ، اقتدار على تصوير المادة المصاحبة بالصورة التى

(الف) – بل مدار الحكم فى الآخرة على العلل الغير الاتفاقية وان جهة القبول وانفعال النفس عن علل العذاب والرحمة ، بوجه يرجع الى جهة الفعل والايجاب – ج ش – .

صارت خـلقاً لها، وبالآراء التی اعتقد بها .

وغرض‌الحکیم من‌هذا الکلام، بیان‌حال‌المتوسّطین فی‌العلم والعمل، فانهم بحسب ما اعتقدوا التوحید وبعض‌العقاید الحقّة ، تحصل لهم‌النجاة بعد تعب شدید .

قوله[۳۳] :«ثمّ حینئذٍ یرجع الی عالمها الذی خرجت منه ...» .

قال‌الشیخ : ای یبقی متخلصة (الف) بجهة عالمها الذی منه ابتدأ وجودها من غیر ان تهلك او تبید . انتهی .

اقول : هذا علی اطلاقه لا یوافق‌الضوابط العقلیّة والشرعیّة، بل‌الحق ان‌الله جعل مقامات‌الحواس والتخیّلات والتعقّلات درجاً ومراقیاً یرتقی بها السالکین، فلا بدّ ان تنزل اولاً فـی عالم‌المحسوسات الاخرویّة المجردة عن‌المادة‌الکثیفة العنصریّة دون اللطیفة الاخرویّة‌المرئیّة بعین‌الحس الاخرویّة بضرورة‌الحس بحکم‌الخیال هناك، ثمّ فی عالم‌الصورة المفارقة بضرورة‌الخیال عقلاً بالفعل، وفی کل من هذه‌العوالم الثلاثـة طبقات کثیرة متفاوته فی‌اللطافة والکثافة‌اللایقة بکل منها وماهو اعلی من هذه‌العوالم ، والتفاوت بین‌اسفل کل‌عالم واعلاه اشد ، فلا یبلغ‌الانسان الی‌ادنی درجات عالم‌النهایات الا بعد طی درجات عالم‌البدایـات کلّها ، فجمیع‌العوالم ودرجاتها هی منازل‌السایرین الی‌الله، ففی کلّ منزل منها للسالکین خلع ولبس‌جدید وموت وبعث، ولا بدّ من وروده اولاً الی اولی مراتب‌المحسوسات، ثمّ یرتقی‌قلیلاً الی ان‌یتخلّص من‌درجاتها العدیدة، کما قال تعالی «وان منکم الا واردها، کان علی ربّك حتماً مقتضیّاً ، ثمّ ننجیّ الذین اتّقوا ، ونذرالظالمین (ب) فیها جثیّاً» فان کل واحد من افرادالانسان بواسطة وقوعه فی عـالم‌الطبیعة الکاینة یحصل لـه استحقاق هذا الورود لو لم یتبدّل نشاته، ولـم یجیء (ج) بالحسنة سیّئته کما للمقرّبین ، حیث یکون‌النار عـلیهم برداً او سلاماً ، هکذا ینبغی ان یفهم .

قوله : «من[۳٤] غیر ان یهلك او یتبدّل ...» .

الاول، اشارة الی‌ردّ جمع‌من‌اطباء‌القدماء وکثیر من‌الدهریّین فطائفة‌من‌المتکلمین،

(الف) – مرادالشیخ ان‌الإرتفاع عن‌العالم الحسیّ والهیولی، نوع استکمالٍ للنفوس‌المعذبة بالعذاب‌الناشی عن‌الانحرفات ومخالفة‌الشرع والعقل .

(ب) – س ۱۹، ی ۷۲ .   (ج) – ولم ینمح ... – خ ل .

حیث زعموا، ان النفس یفنی ببوار البدن .

والثانی، للردّ علی التناسخیّة حیث یقولون بالنقل الدائم للنفس من بدن الی بدن .

وقوله: لانّها متعلقة ببدنها. دلیل عدم التبدیل، ای انها وان لم یصل اولاً الی عالمها، بل بتخلیصات ووقوفات فی البرازخ، الا انها فی بدنها الاُخرویّة الذی هو باطن هذا البدن وملکوتها، وان بعدت منه، ای من عالمها ونأت منها .

وقوله: ولم یمکن ان یهلك . دلیل علی عدم الهلاك .

قوله: «ولم[٣٥] یمکن ...» .

قال الشیخ: «ای لا یمکن ان یعرض الفساد انّیة من الانّیات، لأنّ مکانها عالم التجرّد عن المادة والثبات، لانّها انیات بالحقیقة، ای لیس یخالطها المادة فیخالطها بالقوة فی جوهرها الموجود لها، لانّها انّیات لا تدبیر ولا تبدیل، کما قلنا، ای من ان یقابل الفساد ذومادة» انتهی .

اقول: الظاهر من استعمال الحکیم هذا العظیم لذکر الانّیات الحقّة فی کتابه هذا الامور التی لم یتعلق وجودها بالمادة والحرکة، ای الغیر القابلة للکون والفساد، سواء خالطت المادة ام لا، کیف وکلامه هیهنا فی النفس التی صارت فی المادة وانسخت بهما کما لا یخفی .

قوله: «حلّ علیها[٣٦] غضب الله ...» .

قال الشیخ: «هو الوقوع بالبعد عن الاتصال بملکوته الأعلی الذی هناك الغبطة العلیا والبهجة الاوفی، وصرخهم علی ان یستغفروا لتأذیهم بالهیئآت الغریبة المتضادة، واشتیاقهم الی اضدادها . فاما الرحم علی الموتی، فهو من جنس استمداد الفیض الالهی بالادعیّة، ولیطلب من الحکمة المشرقیّة» انتهی .

اقول: قد قلنا انّ الانسان لمّا کان جامعاً للمواطن الثلاثة، ای الحسی والنفسی والعقلی، فمن غلب علیه واحد منها، کان مآله الی عالمه واحکام نشأته، فمن غلبت علیه نشأة الحس والتلهی بالمشتهیات الحسی والمألوفات الحیوانیّة، فهو عند مفارقة الروح الیف غصّة شدیدة ورهین عذاب الیم بعید عن جوار الله وعن الانخراط فی سلك المقربین وملاحظة الانوار الالهیّة والصور العقلیّة . ولما کانت الدنیا ولذّاتها اموراً مجازیّة لا حقیقة لها، فمن احبّها وعشقها، کان کمن احبّ امراً معدوماً، وحیث لم یکن لمحبوبه

اثر ولا لطلبه ثمر وثمّة غيرالملكات الرديّة والصفات السبعيّة والبهيميّة، يكون فى غصة شديدة والم دائم، لكن لمّا كانوا فى هذه النشاة، حسبوا انّا لمنجوهم حقيقة، فياكلون ويتمتّعون كما تاكل الانعام، ولمّا اشرقت شمس الآخرة، اضمحلّت رسوم المجازات وذابت اكوان المحسوسات، فيبقى محب الدنيا والمشتهيات الدنيوية محترقاً بنار الجحيم معذّباً بالعذاب الاليم، فان غاب عليه رجاء يوم الآخرة والميل الى ما اوعده الله من الجنّة ونعيمها وحورها وقصورها والخوف من نار جهنم وآلامها فمآله الى الوصول الى نعيم الجنّة والخلاص من النار بسبب بعض العقايد الحقّة والأعمال والخيرات الفاضلة، ومن تداركته العناية الالهيّة واستشعر فى الدنيا بان هذه اللذات الدنيويّة باطنها البعد عن جوار الله وحرمان نعيم الآخرة، فعند ذلك يحرص على الرجوع من حبّ الشهوات البدنيّة، وعلى ان ينقّض من الميل الى زهرة الدنيا ولذّاتها، ويبدأ اى ويشرع فى التوبة والندامة والتوجه الى المبدأ الأعلى والانوار القاهرة، ويتضرّع الى الله فى التوفيق والهداية الى منازل المقربين ويساله ان يكفّر عنه سيّئآته، بان يبدلها حسنات، ويتخلق بالأخلاق المرضيّة التى كانت يقابل الاخلاق الرديّة الخسيسة التى سبق منها، وان يرضى عنه بان يدخله فى جملة السعداء والمقربين، وذلك بان يستكمل بادراك اليقينيّات وتخليص القلب عن الشواغل والتوجه التام الى المبدأ والاشتياق الى رضوان الله «ورضوان (الف) من الله اكبر» وهذا الصنف هو مراد الحكيم من كلامه.

قوله[۳۷]: «يشبه رمزاً فى النفس الكلّية ...».

هذا يقوى ماذهبنا اليه من انّ مراده من النفس فى اول الميمر، هى النفس الملكوتية الالهيّة، وهى التى تسدّد الأنبياء والاولياء، وكانت مع نبيّنا واوصيائه صلوات الله عليهم ورحمة الله. اى هذا الكلام فى النفس الكلية يشبه رمزاً الى ترقيّاتها وعروجها واتصال النفوس الانسانيّة الشريفة بها ورفضها جلباب البدن واستغراقها فى مباديها العالية متدرجة الى ان يفنى عن نفسها بالكلية عند البارى تعالى وبقائها بتلك الحضرة.

قوله: «انّى[۳۸] ربما خلوت بنفسى ...».

اى اعترضت عن كل شىء سوى نفسى التى هى ذاتى خارجاً عن كل ماسوى حقيقتى،

(الف) – س ۹، ى ۷۳.

کانّی خلعت‌بدنی الذی لابدّ منه لنفسی التی فی‌هذه‌النشأة‌جانباً، وهذا هو خلع‌البدن الذی یقع للاولیاء، بانّهم فی‌البدن کانّهم لا معه، وکانّهم مجرّدون عنه مفارقون ایّاه، لا متوجّهون الیه اصلاً، کالجلباب الذی یلبسه‌الانسان تارة، ویخلعه اخری، کما فی الخبر فی طریق اهل‌البیت فی وصفهم، کانّهم وهم فی جلابیب من ابدانهم. ولمّا رجع هذا العظیم الی ذاته وقد عرفت ان‌النفس عقل بالذات فقد رجع الی‌بدایات مرتبة‌العقل، اذ مالم یبلغ‌البدایات لم‌یمکن‌الوصول الی‌الاوساط والنهایات فقوله فاعلم الی جزء اشارة الی‌البلوغ الی‌البدایات .

وقوله : رقیت الی مرتبة نهایات‌العقل . وهوالقرب من حضرة‌الالوهیّة الجامعة لجمیع‌الأسماء والصفات .

وقوله : «فصرت[۳۹] کانّی موضوع ...» لبیان نهایة‌الترقی الی‌الأفق‌المبین ، وهو الحدّ الذی ینتهی مرتبة‌العقل الیه، فلو وضع قدماً لاحترق، ولذلک قال : کانّی متعلق بها . اشارةً الی مقام‌التدلّی ، ولذلک قال : فوق‌العالم‌العقلی ،لانّ النهایة فی جهة‌العلو یعبّر عنها بالفوق فتبصّر .

قوله : «هبطت[۴۰] من‌العقل الی‌الفکرة ...» .

استغراق‌النور له تجلی‌الحق تعالی‌علیه بحیث فنی عن‌نفسه وعن مقامه الذی وصل الیه وعن کل شیء ، فلمّا استشعر بهذا الفناء ، سقط من‌العالم‌العقلی الذی هو منتهی سیره الی‌المقام‌النفسی حیث یکون‌الفکر للنفس کیف صار الی‌هذا العالم‌الشریف وکیف وصل الی مالم یبق منه اثر، وهذه‌الفکرة حجبته عن مشاهدة ذلک‌النور المتجلی ، هکذا ینبغی ان یفهم هذا المقام .

قوله : «حجبت[۴۱] الفکرة علی ذلک‌النور ...» .

قال الشیخ‌الرئیس : «اقول: انّ صریح‌التجرد والاقبال علی‌الحق وانّما هو بالنقص عن‌الوصول الیه ، فکیف اذا سنخ فی‌الذکر غیرالذی یتوصل منه الیه، وذلک‌الغیر هو المبادی‌المطلوبة للفکر، فان‌النفس اذا اشتغلت بشیء ، انصرفت عن غیره وحجبت عنه، وان کانت الفکرة عنه ، فقد نهج سبیلاً الی کثیر من ادراک معنی الربوبیّة ، لکن‌الإدراک والمشاهدة‌الحقّة تالیة للادراک اذا صرفت‌الهمّة الی واحدالحق ، وقطعت

عن كل حاج (الف) او عايق به نظراً اليه ،حتى كان مع الادراك شعور بالمدرك من حيث المدرك اللذيذ الذى هو بهجة النفس الزكيّة التى هى فى حالها تلك كالمخلّصة عن كل (ب) حجبة الواصلة الى المعشق الذى هو بذاته عشق لا من حيث هو مدرك فقط ومعقول ، بل من حيث هو عشق فى جوهره ، ولمّا كان الادراك قد يحجب عنه الشواغل، فكيف المشاهدة الحقّة .

واقول : ان هذا الأمر لا ينبّئك عنه الا التجربة ، وليس بالفعل بالقياس، فان لكل واحد من الامور الحسّية والعقلية أحوالاً تعلم بالقياس، وخواص احوال تعام بالتجربة، وكما ان الطعم لا يعقل بالقياس ، وكذلك كُنه اللّذات الحسّية بل اكثر مايفهم منها بالقياس، كذلك اللّذة العقليّة وكُنه احوال المشاهدة للجمال الأعلى انّما يعطيك القياس منها انّها افضل بهجة . واما خاصيتها فليس ينبّئك الا المباشرة ، وليس كل ميسّر لها» انتهى .

اقول : انّ الشيخ الرئيس مع جلالة قدره ، حمل ذلك الخلع والعروج على ملاحظة وحمل مبنى ذلك العشق الذى سرى فى جميع الموجودات ، والاشتياق الى العالم الأعلى، وقد عرفت ان الامر اعظم من ذلك وارفع، بل ذلك طور وراء الفكر العقلى والحركة النفسية. وان اردت تحقيق العشق فاستمع لما يتلى عليك، انّه سبحانه قد جعل لكل موجود من الموجودات العقليّة والطبيعية والحسيّة كمالاً ، وقدّر فى جبلّته عشقاً وشوقاً الى ذلك الكمال وحركة لتتميم ذلك ، فالعشق المجرد عن الشوق يختصّ بالمفارقات ، لما عرفت ان العقل اذا اشتاق صار نفساً ، ولغيرهما لا يخلو عن نقص وقوّة عشق وشوق ارادى او طبيعى على تفاوت الدرجات ، ثمّ حركة تناسب ذاك الشوق ، اما نفسانيّة او جسمانيّة ، اما فى الكيفيّة اوالكميّة ، او فى المكان والوضع، فالبارى تعالى لمّا كان فوق التمام، فهو اعظم الأشياء بهجةً ومحبة لذاته، ومايفيض منه من الخيرات والمعلومات لا يخلو عن نقص، فكل ما كانت معلوليّته اكثر، فهو انقص، فكل ما هو اقرب من الحق فهو اكمل، فلا يخلو شىء من الموجودات من محبّة لكمال، والكمال الاتم وافاضة الكمال انّما هو لله وحده ، وكل موجود طالب للكمال ، عاشق له ، فلا يخلو شىء من المحبّة الالهيّة والعشق الالهى والشوق الجبلى، ولو خلا عن ذلك لهلك وانطمس، فكل وجود

(الف) – نوع من الشوك . (ب) – عن كلّ محنة الواصلة – خ ل .

ناقص لا تکمل الا ممّا هو اقوی منه وهو علّته، فالهیولی لا یتمّ الا بصورتها، وهی لا یتمّ الا بمصوّر الصورة والحس لا یتم الا بالنفس، وهی لا یتمّ الا بالعقل، وهو لا یبقی الا بالله، فالعشق حاصل لکل شیء، سواء فی حال وجود کماله او فقده.

واما الشوق والمیل، فانّما یکونان حال فقدان الکمال. وبالجملة فالصورة الحافظة للترکیب کمالها فی ان یصیر بحیث یجذب الغذاء وتحیله الی جوهره ویحسنه بقرب من المبدأ خطوة، ثمّ حاول اتمّ من ذلک واقرب الی الکمال الحقیقی، وهو ان یکون ذا صورة حسّاسة ثم متخیلة ثم ذاکرة ثم عاقلة للاشیاء بالملکة بادراک الاولیّات، ثمّ بالفعل بادراک الثوانی، ثمّ صایرة عقلاً بسیطاً، ثم راجعة الی الله، کل ذلک باشواق متتالیة متناسبة (الف).

وغرض الشیخ فی هذه الحاشیة هذا العشق کما قرّر فی رسالته التی صنّفها فی العشق وکیفیّة سریانه فی جمیع الموجودات، وقال فیها: ان کل منفعل ینفعل عن فاعله بتوسط مثال واقع من الفاعل فیه، وکل فاعل انّما یفعل فی قابل عنه بتوسط مثال واقع منه فیه. انتهی.

قیل: یعنی کما ان جمیع الموجودات طالبة للخیر المطلق علی الترتیب، فکذا الخیر المطلق والمعشوق الحق متجلی بعشّاقه، الا انّ قبولها لتجلّیه علی التفاوت، فغایة التقرب منه هو قبول تجلّیه بلا متوسط، کمرآة یتجلی فیها صورة المطلوب بلا توسط. وهذا حال العقل الکلی.

واما ما نال غیره، فهو بمنزلة من یری صورة معشوقه بتوسّط مرآة واحدة او مرایا متعددة علی الاختلاف.

ثمّ قال الشیخ: «ان العقل الفعّال یقبل التجلی بغیر توسط، وهو بادراکه لذاته ولسایر المعقولات فیه عن ذاته بالفعل والثبات، وذلک ان الاشیاء التی تتصوّر المعقولات بلا رویة واستعانة بحس او تخیّل، انّما تعقل الامور المتأخّرة بالمتقدّمة، والمعلولات بالعلل، والردیّة بالشریفة، ثم تناله النفوس الالهیّة بلا توسط ایضاً عند النیل، وان کان بتوسّط اعانة العقل الفعّال عند الخروج من القوّة الی الفعل، واعطاء القوة علی التصوّر،

(الف) – جمیع ماذکره المحشی فی هذا الموضع وسائر المواضع کلّها مأخوذة حرفاً بحرف من کتاب الاسفار بعبارتها، من غیر تصرّف فیها

والاحساس للمتصور والطمأنينة اولا» انتهى .

وانّما اطنبنا فى ذلك، لأجل ان نبيّن انّ غرض الشيخ من شرح كلام المعلم الاول هذا الوجه الذى اثبت النفس ان تنال من تجلى المبدأ تعالى شأنه، وانّه تجاهل هناك او لم يصل فهمه الى حق المقام، ونحن لا نمنع ان يكون مبدأ ذلك الخلع هو العشق، لما بيّنا ان لاحركة مطلقا الا بالعشق، لكن ليس منتهى تلك الحركة العقل الفعال كما زعمه، بل اعلى من ذلك ، لان العشق كما قاله بعض العلماء على ثلاثة انحاء :

احدها : العشق الأكبر وهوعشق الآله جلّ ذكره، وهو لا يكون الا للمتألهين الكاملين الـذين حصلت لهم الفناء الكلى، وهؤلاء هم المشار اليهم بقوله تعالـى : «يحبّهم (الف) ويحبّونه» فانّه فى الحقيقة ما يحبّ الأنفسه .

وثانيها : العشق الأوسط ، وهـو عشق العلماء الناظرين فـى حقايق الموجودات المتفكّرين فى خلق السماوات لله تعالى .

وثالثها : عشق الاصغر (ب) وهوعشق الانسان الذى هو العالم الاصغر، لكونه انموذجاً لما فى العالم الكبير ، والعالم كتاب الله وتصنيفه الـذى كتب فيه المعانى الالهيّة بالفاظ الامور الخارجيّة ، والانسان مختصرة النافع فى مطالعة الكبير . فافهم .

قوله : «جوزى[٤٢] احسن الجزاء ...» .

قال الشيخ الرئيس : «الجزاء فى تعارف الظاهر، يراد به ما يقابل به ما ينبغى من خير وشرّ يكون بازاء ، وفى هذا الموضع فقد جعل السعى تكلّف النفس الاعراض عن عشقها الاول الذى هو البدن للعشق الحقيقى، وذلك فى اول الأمر جشمة ما» ويحتاج الى رياضة حتى يصير كالفريزة ، فيكون السعادة الأخرويّة جزاء بازاء هذا السعى» انتهى .

اقول : ليس السعى هيهنا الإعراض فقط، بل ذلك يتوقّف ذلك على اعمال ورياضات كثيرة شرعيّة من الأعمـال الصالحة والتخلى عن المذامّ النفسانيّة والتحلّى بمحامـد

(الف) – س ٥، ى ٥٩ .

(ب) – كلّما ذكره القاضى فى هذه الوريقات كلّها مأخوذة بـلا تصرف وتغيير عبارة عن الاسفار وغيرها من مؤلفات مؤلفها العظيم وهو يتمنطق ويتفاخـر بهذه التعليقات التى صدرت من مصدر تألّه صدر المتألّهين على الشيخ الأعظم الذى نسبته اليه، نسبة البحر القمقام الى القطرة .

الاخلاق الالهية وبحسب العقايد الحقّة ، لان العلم والعمل جناحان لهذا الصعود لا يصلح احدهما الا بالآخر . والى ذلك اشار بقوله : فلا ينبغى لأحد ان يفتر عن الطلب . ثمّ قال: وان تعب ونصب .

قوله : «قلّما اخطأت[۴۳] ...» .

قال الشيخ : «اى لمّا كانت ناقصة، لم يمكن ان توجد اول وجودها الا كذلك، سقط، اى احتاجت ان ينزل مثلاً عن مكانها متّصلة بالعالم الحسى» انتهى .

اقول : هذا تكلّف فى غاية البعد يا باه النظر الى اصول هذا الكتاب، اذ الفرض اعلى ممّا فهمه الرئيس، وكيف يوافق ذلك قوله متصلاً بذلك : وانّما صار هو، اى انباذقلس ايضاً الى هذا العالم فراراً من سخط الله»، فاين هذا التوجيه للشيخ من هذا المرام العالى والتحقيق الوافى ، ليت شعرى مايقول فى آدم وخطيئته وهبوطه من الجنّة التى كان فيها. والصواب ان هذا الكلام رمزٌ الى آدم وذريّته التى كانت فى صلبه، عبّر عنها بالأنفس، لان ذلك الخطاء انما وقع فى العالم المثال (الف) من السلسلة النزول، وانّما سلطان النفس وامتازت النفوس الجزئيـة هناك نحواً من الامتياز وهو احد مواطن «الست بربكم» .

[بيان الفرق بين الجنة الصعودى والنزولى والاشارة الى القوسين، الصعودى والنزولى]

قـال استادنا (ب) المتألّه : «ومما يجب ان يعلم، ان الجنّة التى اخـرج عنها آدم وذريته وزوجته لأجل الخطيئة ، هى جنّة الارواح المسمّاة عند اهل المعرفة والشريعة موطن العهد ومنشأ اخذ الميثاق من الذريّة ، وهـى غير الجنة التى وعد المتّقون ، وهى غير الجنّة البرزخ، لانّ هذه لا يكون لاحد الا بعد انقضائه حياته الدنيويّة بموته، لا للكل الا بعد خراب الدنيا وبوار السماوات والارض وانتهاء الحركات وبلوغ الغايات، وان كـانتا

(الف) – اين خطا از آدم و ذريّت در جميع نشآت مقدم برعالم ماده ومقام استقرار در رحم طبع يا امّ واقع شده است، چون تنزل ازجهات موجودهٔ درعلل طوليه همان هبوط انسان است وآخرين مرحلهٔ آن برزخ نزولى است .

(ب) – مراد از استاد، محقق فيض استکـه او اين عبارات را از كتب استاد عظيم خـود صدرالحكما نقل كرده است .

متفقتين فى الحقيقة والمرتبة الوجوديّة، لكونها جميعاً دار الحياة الذاتية والوجود الادراكى. وذلك اى ان المبادى الوجوديّة والغايات متحاذية متعاكسة فى الترتيب، وان الموت ابتداء حركة الرجوع النفوس الى الله، كما ان الحياة الطبيعيّة انتهاء حركة النزول لها من عنده تعالى، وقد شبهت الحكماء والعرفاء هاتين السلسلتين النزوليّة والصعودية بالقوسين من الدائرة، اشعاراً بان الحركة الثانية الرجوعيّة انعطافيّة غير مارة على الاولى، وان كل درجة من درجة القوس الصعوديّة بازاء مقابلتها من القوس النزوليّة لا عينها وان كانتا من جنس واحد» انتهى.

اما كيفيّة الخطاء فقد اختلفت الروايات فى ذلك والذى يظهر من ذلك ان النفوس فى اندماجها فى النفس الكلية وجودها الجملى فى العالم العقلى وامتلائها من نور البارى ظهرت منها حسب اختلاف مراتبها فى ذلك العالم الذى هو افق نفس الامر وبين الواقع دواعى شتّى فبعضها طمعت فى المرتبة العقلى حيث برات توحّدها بها من وجه وبعضها ادعت الانانيّة والاستقلال كما ادعت فى النشاة الدنيويّة للربوبيّة او الرسالة وبعضها وافقت البعض فى الدعاوى وتبعها وبعضها استحقّت سخط الله بعدم منع بعضها عن الدعوى التى ليست بحق كما وقع لانباذقلس فهبطت فراراً من سخط الله تعالى وصارت فى هذه النشاة غياثاً لها لاستخلاصها وحمل الرسالة من الله اليها وبعض منها هبطت من دون سخط وخطاء بل لتبليغ الرسالة وبيان الهداية وارشاد سلوك الطريق والتحريض على الاستغفار ورفض الشهوات والاستعداد للرجوع الى المواطن الاصلى والمقام العقلى الى غير ذلك من الوجوه وقد نصّ الشيخ الرئيس بالهبوط صريحاً حيث قال. «هبطت اليك من المحل الارفع» ورقاء ذات تعزّز وتمنّع.

قوله: «فراراً[٤٤] من سخط الله ...».

قال الشيخ: «اى فراراً من ان تكون ناقصة الجوهر، فتبقى بعيدة عن الله تعالى» انتهى.

اقول، هذا الكلام منه، على النسق الذى نقلنا عنه آنفاً. ثم ان الشيخ لم يتعرّض ما نقل من كلمات افلاطن الالهى، وحسب ان ذلك قول بالتناسخ، قال: والتاويل فى ذكر بعضهم التناسخ، ان النفس الرديّة بعد مفارقة البدن تكون فى هيآت بدنيّة انّما تشمر باذاها حفيه انا، فيكون كانّها معادة الى البدن وربما كان ذلك تنحيل اليها. انتهى.

اقول: كلام الاوايل كسقراط وافلاطن الالهى مرموز فى ذلك وكان دأبهم فى ذكر الحقايق بالرموز والاشارات ليفهم من كان من اهله كماهو طريقة الانبياء والاولياء واكثرهم كانوا انبياء، ولكن تغاير الاسماء بحسب اللغات يوهم الخلاف، وليت شعرى مازادوا فى اقوالهم على شرعنا من تقدّم خلق الارواح على الاجساد بالفى عام واكثر.

وايضاً ممّا ورد فى الشرع من، ان اكثر الناس يحشر على صورة يحسن عندها القردة، الى غير ذلك. وكلّما قيل فى ذلك يقال هناك ايضاً.

قوله: «غياثاً للانفس[٤٥] ...».

اى الانفس التى اختلطت عقولها عقول تلك النفوس بالطبع من حيث ان تلك النفوس اطمأنّت الى الدّنيا وركنت الى شهواتها فصارت عقولها بتوسط النفوس مغمورة فى المادة وغواشيها. فصارت فى حكم المجنون، حيث جنّ وستر عقله بالاخلاط الامراض الطبيعيّة.

قوله: «وقد[٤٦] وافق هذا الفيلسوف فيثاغورس ...».

قيل انّ فيثاغورس احد الانبياء الذين جلسوا فى الكراسى فى مجلس سليمان، عليه السلام، اى كانا متّفقين فى دعوة الناس الى رفض هذا العالم وما فيه من اللذات والمشتهيات وتصيروا الى عالمهم، اى الذى جاؤا منه وهو موطنهم الأول الذى كانوا فيه باشرف حال، وفى امرهم بالاستغفار اى بان يطلبوا من الله غفران ذنوبهم التى اكتسبوا فى دار الدنيا، بل الذنوب التى هبطوا لاجلها من هذا العالم الشريف، الا ان فيثاغورس كلّم الناس بالامثال، كما هو شأن الانبياء وطريقة اهل الله، وكلّم بالاوابد (الف) وهى بالباء الموحّدة: الوحوش والقوافى الشعرية وكلا المعنيين مناسب، اما الوحوش، فاستعير للكلمات الوحشيّة من الطباع، واما القوافى الشعر وبضم الشين المعجمة وتشديد الراء المفتوحة المهملة: هى القوافى والأسجاع السائرة فى البلاد، كالامثال السائرة.

قوله: «كانّها[٤٧] محصورة كظيمة ...».

(الف) – الأوابد: الامور العظيمة تنفّر منها، الدّواهى الخالدة الذكر، الوحوش، الأشياء الغريبة، الطيّور المقيمة بأرض – شتائاً وسيفاً – فهى ضدّ القواط. اوابد الشعر: ما لا تشاكل جودته. او ابد الكلام: غرائبه – المنجد –.

الحصر هنا: الحبس عن السفر كما فى القاموس، لأن النفس اوسع من البدن، فكيف يحصرها ويحيط بها البدن، والمقرّر عندهم كما نقل عنهم: ان النفس ليست فى البدن، بل البدن فيها، لانّها اوسع منه. والكظيمة معجمة: من الكظم، وهو السكون. فيكون قوله: «لانطق لها» تفسيراً لها، ويؤيّد ما قلنا من ان الحبس هو معنى الحصر ما نقل عن افلاطن الالهى انّه قال: «الارواح محبوسة فى الأقفاس، ان الفت بالعلوم، صارت ملكة عرشيّة، وان الفت بالجهالات، صارت حشرات ارضيّة» انتهى.

وبعجبنى ذكر حكاية يناسب المقام ذكره الشيخ داود الأعمى فى كتابه، قال: كان فى زمن الفلاسفة المتأخرين الالهيين رجل اسمه مطروس، وكان متعاقلاً بهلولاً، وله نوادر حسنة وكان الصبيان يلعبون به فمضى يوماً هارباً من الصبيان حتى دخل مربعة افلاطن الحكيم، فوجده جالساً وعنده تلامذته، فقرب منه وسلّم عليه، وقال ايّها الحكيم: اطعمنى طعاماً حاراً، واسقنى شراباً بارداً عذباً، لألقى اليك كلاماً هو مقاييس الحكماء وجواهر الفلسفة، ففعل، فقال: الآن وجبت المحبّة وتأكّدت الخدمة ايّها الحكيم، ابا لاختيار هبطت هذه النفوس من العلو الى السفل، ام بالارادة الالهية تركت وفارقت المركز الروحانى والعالم العقلى ونزلت فى هذه الاجسام المركّبة من الخبائث العنصريّة الارضيّة، اغضب عليها بارئها فعذّبها بحلولها فى هذه الأبدان الدنيّة والاوعية الخبيثة، ام احبّ بارئها ان يشرفها ويعقلها ويصيفها وينميها ويكمّل لها ماكان نقصاً من المعقولات الارضيّة، ام هى راجعة الى مواطنها النوريّة، ام هى دابرة فى هذه الظلمات والنيران المرجحة، ام هى ثابتة مترددة فى الأكوان، متحيرة فى تركيب الادوات؟

فاشار افلاطون لكيهاوس وارسطاطاليس والشيخ اليونانى، فبدر ارسطاطاليس، فقال: بالرحمة الفايضة هبطت، وبالارادة الربانيّة نزلت وبالقوة الضروريّة فارقت المركز، فابدّها بارئها واضاءها بنور الفعل الالهىّ، فجعلها روح العالم وتمّ الصور الضوء بها، وهى باقية راجعة الى الدائرة المتخيّلة، فان كانت مبرّاة من الأدناس والعاهات مترتب من النقطة، وان كانت خاسئة ترددت فى تقاسيم الخطوط، فهل فهمت ام ازيدك ثانية؟ فنهض المجنون ورقص وشعر، فقال: افلاطون هل عقلتم نفس هذا المجنون بحقيقتها.

قال الشيخ اليونانى: نفس زكيّة عاقلة ابتليت بخبيثة خبيث. وهى من الأنفس التى

اشار اليها فيثاغورس ، قال : هی مـدّة مخرج المجنون ودخل دار ارسطو واقام عنده مدّة، ثمّ قال لـه : من دوائها الحكيم ؟ فقال : اسقمك جسدك ودواؤه ان يبل ويلحق نفسك اللّاهوتيّة : قال المجنون : هذا دواء كل حكيم . انتهى

قوله : «وان البدن[48] للنفس كالمفار ...» .

المفارة والمفار بفتحهما وبضمّهما : الكهف فی الجبل ، والصدی مقصوراً : الجسد من الآدمی بعدموته، والرجل اللطيف الجسد.

والفرض انّ افلاطن عبّر عن البدن بالمفارة وحيث كانت المفارة يكون وكراً ومسكناً للحيوان ، كذا البدن وكر للنفس الذی هو الطائر القدسی . واما انباذقلس ، فقد وافق افلاطن فی هذا الرّمز، الا انّه قال بدل المفار : الصدی الذی هو جسد الميّت ، للدلالة على ان الحياة انّما هی للنفس ، وليس للبدن. واراد بالصدی هذا العالم الذی هو كالبدن للنفس الملكوتيّة ، ولو حمل الصدی على الـرجل اللطيف الجسد ، فالرّمز بحاله، لكنّه يفيد ان البدن قد لطفت (الف) وترتّبت بتوسط النفس .

قوله : «ان اطلاق النفس[49] من وثاقها ...» .

الوثاق بالفتح والكسر : ما يشدّ به ، جعل البدن وثاقاً وقيداً للنفس ، فاطلاقها من ذلك القيد، والحبس هو خروجها من هذا العالم الذی هو المفار لها، قد سكنت فيه للامور التی يذكرها من الخطاء وسقوط ريشها وغير ذلك .

قوله : «انّما هو سقوط[50] ريشها ...» .

لعلّ الريش هو العلم عند الله حيثما يستعمل فی الملكة ايضاً: هی الجهات التی للامور العارية عن المواد بالنظر الى مبدعها من حيث يصل اليها الفيوضات من الفيّاض الحق، وبذلك الريش تطير فی فضاء الملكوت الأعلى ويفيض على ماتحتها، اوالتوجهات التی لها الى مافوقها من الحق الاول الذی اليه وجهة كل شیء ، وبها تطير الى الاُفق الأعلى ، كل على حسب حبّه وحظّه من النظر الى وجهه الكريم. فالحركة على المعنى الاول عرضية نزوليّة، وعلى الثانی طوليّة صعوديّة ، فعلى الاول سقوط الريش انّما هو لأجل قصر النظر الى السّافل بحيث يصير غافلاً عن العالی، وعلى الثانی لاجل طلب المرتبة التی فوق

(الف) – وترطبت – خ.

مقامه، کما قال جبرئیل، علیه‌السلام، لرسول‌الله – صلی‌الله علیه وآله وسلم –: لو دنوت انملة لاحترقت (الف).

ویحتمل ان‌یکون‌الریش عبارة عن‌المعقولات، اوالقوی المتسبّحة فی‌النفس لادراکها، والقوی‌المتعبّدة بها لبارئها بانواع‌التسبیح والتمجید. فلما توهمّت‌انالم‌السفلی والقت لهمرها الذی سمعها وسایر قواها بل ذاتها علی ذلک‌العالم کان ذاک سقوط ریشها، لانّه لا تراخی بین نظرالنفس الی‌السفل، وبین تزیین‌العالم بزینتها، لما قلنا: ان‌النفس کلّما تصوّرت شیئاً بالحقیقة تصورت بصورتها. وبالجملة فاذا ارتاشت ای کسبت بقوّتیها العاقلة والعاملةاللتین هما بمنزلةالجناحین للریاشین، طارت ورجعت الـی عالمها بقدر قوّة طیرانها واحتمال‌الجناحین للصعود الی عالمها.

قوله: «ان[۲]* منها ما یهبط لخطیئة اخطأها ...».

قد تکرّر ذکرالخطیئة والخطاء لهبوط‌النفس فی اخبارالقدماء، وفی شرعنا نسب ذلک‌الخطاء الی آدم ابی‌البشر، واما ان یریدالحکماء المتالّهون هذا الذی ورد فی‌القرآن وکانّه هو، او معنی آخر کما ذکرنا سابقاً من ادعاء بعضها ما لیس لها من‌الامـور التی علم‌الله من مکنونات جبلاتهم، کما ورد فی توحید شیخنا الصدوق – رضی‌الله عنه – عن الصادق «علیه‌السلام» من‌التصریح ببعضها.

ثمّ انّ الاخبار وان اتّفقت فی اصل‌الخطیئة، لکن اختلفت فی حقیقةالشجرة التی اکل آدم«علیه‌السلام» منها، فبعضها یدلّ علی انّها من‌ماکولات‌البدن کالحنطة وامثالها، وبعضها علی انّها من‌الامورالمنسوبة الی‌النفس، کالعلم وغیره. والمناسب هیهنا لیس الا بیان‌الخطاء فیها علی‌النحوین، لاخصوصیّةالماکول. فالاکثر ان‌الخطیئة عدم‌الامتثال والهبوط الی‌الارض لاجل‌الضرورة الی‌المخرج بسبب خصوصیّةالماکول بناءاً علی‌الاکل الجسمانی.

ویحتمل ان‌یکون‌الهبوط بظهورالسوءة حیث کان قبل‌الخطیئة ازاره ولباسه من‌نور العزّة والبهاء والجمال، فلمّا عرض ذلّ الخطیئة، بدت‌السوءة، فاحتاج الـی لباس البدن، کما ذکرنا فی سقوط‌الریش والهبوط للارتیاش. واما علی ماورد من‌تعبیرالشجرة

(الف) –لو وضعت قدماً لاحترقت –خ–. لودنوت أنملة ...

بعلم آل محمد «صلى‌الله عليه وآله» او مرتبتهم، وان كان‌المآل واحداً فالخطيئة طلب مالم يكن له باهل بعد ما وقع‌النهى عنه، وظهورالسوءة كشف نقصان‌المرتبة وعجزالقوة عن حمل اعباء تلك‌المنزلة، والهبوط لجبر ذلك‌النقص وتحصيل الاستعداد لذلك بسبب متابعة اهل‌البيت عليهم‌السلام، وان‌كان يحصل ذلك لا ولاده‌وذريّته، بل لنفسه بسبب كونه حاملاً للنورالمحمدى«صلوات‌الله‌عليه وآله» وهيهنا اسرار وضعناه فى اصل‌الكنّ وكنّ الأصل . فتبصّر .

قوله : «اختصر[٥٢] قوله‌بان ذمّ هبوط‌النفس وسكناها فى هذا العالم ...» .

اى اختصرالقول فى‌النفس وشرع فـى ذمّ هبوطها ، وفى بعض‌النسخ - اقتصر - بالقاف، وهو انسب. اى قصّرالقول فى‌الذمّ وجعل كلامه مقصوراً عليه .

فان قيل : هذا مناف لقوله فيما بعد متّصلاً بذلك : انّ افلاطن مـدح هذا العالم وان‌النفس انّما صارت اليه من فعل‌البارى .

نقول : لا تنافى بينهما ، لانّ الذمّ بناءاً على ان‌النفس تركت عالمها الذى هو النور والبهاء والبهجة والضياء‌ونزلت الى ارض‌الظلمة وسكنت الى دارالوحشة ، ولمّا كـان يوهم ذلك ان‌الهبوط والنزول فعل‌النفس ، ذكر انّ ذلك من فعل‌الله بعد ما صدرت عنها الخطيئة ، قـال : اهبطوا منها جميعاً. وانّما ذلك جزاء بل وسيلة لان يتذكّر عـالمها ، ويستغفر الى‌الله ويكتسب مايوصلها الى عالمها، لا ان‌النفس استقلّت بالهبوط والنزول، اذ لا يملك نفس شيئاً دون‌الله ، وهذا الفعل من‌الله لفوائد ومصالح كثيرة :

منها ، خلاص‌النفس ومنها، عمارة ارض‌الأجسام والمواد ، لانّ ذلـك كلّه منوط بوجودالنفس ، كما سيصرّح بقوله : «فان‌البارى ...» .

قوله : «ارسل اليه‌النفس[٥٣] ...» .

قال الشيخ : ان‌كان ارسال‌النفس الى هذا العالم رحمة من‌الله تعالى على هذا العالم وتزييناً له، بان يكون فيه حياة وعقل، فانّه ماكان يكون هذا العالم متقناً بالاتقان‌التام ، وقد يحسن ماهو يمكن له من‌الحياة‌العقليّة ، فاذا كان ذلك ممكناً لـه، وجب ان يفيض من‌العناية الالهيّة‌التى هى جود محض .

ثمّ لم يمكن ان يكون لاجزاء هذا العالم حياة عقليّة ولا نفس لها، فلذلك اسكن فيه النفس ليتزيّن بها هذا العالم ، وليكون فيه من كل شىء مما فى‌العالم‌العقلى مايمكن، اى

فیکون المادة الجسمانیّة فیه مصوّرة بصورة هی محاکیة لصورة العقلیّة التی فی عالم العقل، علی ما یمکن ان یکون لها ضرب من الحیاة کما هناک ، وان یکون فیها منشأ حیاة عقلیّة کما هناک . انتهی

اقول : قد اجمل الشیخ هذا البیان ازید من اجمال القائل ، والتفصیل ان قول افلاطون لما خلق هذا العالم، معناه لمّا اراد ان یخلق العالم السفلی ، اذ لیس الامر انّه تعالی خلق العالم ثم ارسل النفس الیه، وذلك ظاهر، اذ الخلق بمعنی التقدیر کما شاع فی کلام الشرع . اوالمراد خلق المادة الکلّیّة والهیولی الاصلیّة للعالم، وکانت فیها قوة کل شیء ، واستدعت بلسان حالها ان یکون ما یعطیها العنایة الالهیّة والجود المطلق الذی یعطی کل مستحق ما یستحقّه علی غایة الإتقان والاحکام، وذلك انّما یتأتّی بالعقل الذی هو معدن الحیاة ، ولم یکن فعل العقل فی المادة ، بل ذلك شأن النفس بان تصور الهیولی بالطبیعة ، فیفعل النفس بتوسّطها فی المادة ماشاءالله من النفس ، واراد من الطبیعة والنفس مظهر المشیّة التی هی العنایة الالهیّة والطبیعة مظهر الارادة .

هذا هو الذی افاد بقوله: «ویمکن ان یستفید ...» وهکذا ینبغی ان یفهم هذا الرّمز.

قوله : «ثمّ ارسل[٥٤] نفوسنا ...» .

ای، بعد ان ارسل النفس الکلیة الی هذا العالم ، وجعله موضوعاً فی وسط النفس ، کما قال الشیخ الیونانی، ای بحیث لاخصوصیّة لها بجزء دون جزء من العالم، لأن التجرّد یقتضی تساوی النسبة ، ارسل نفوسنا التی اشعّة شمس النفس الکلیّة من حیث استعدادات الموادّ المتخصّصة لإشراق نور تلك الشمس من شأنك الخصص فی کوّات الابدان حسب تفاوتها فی الضیق والسعة والقرب والبعد من هذا النیّر ، فصار العالم بسبب ظهور ذلك النّور تاماً کاملاً احسن مایمکن له .

قوله : «ولئلا یکون[٥٥] دون ذلك العالم فی التمام» .

کلمة «دون» هنا بمعنی الغیر، ای ارسل نفوسنا التی هی الجواهر العقلیّة الی هذا العالم الحسی، لئلّا یکون هذا العالم مغایراً للعالم العقلی، لأنّه ظلّ للعالم الاعلی، فینبغی ان یکون کل ما فی ذلك العالم من الحقایق تتنزّل الی هذا العالم، لیکون فی التمامیّة قریباً منه مناسباً له مناسبة الظل لذی الظل .

قوله : «وقد نقدر ان[٥٦] نستفید ...» .

على صيغة التكلّم اجمال هيهنا ما استفاد منه، وسيفصّل فى الميامير الآتية ذلك الاجمال على الكمال .

قوله : «ان[۵۷] هذا العالم مركّب من هيولى وصورة ...» .

يمكن ان يستفاد منه وحدة هيولى العالم وصورتها الطبيعيّة ، وان الصورة وان كانت فعل النفس، لكن الأثر من الآنية الاولى كما ان الهيولى صدرت من العقل، لكن مما افاض عليه من الآنية الاولى ، وانّما العقل والنفس وسايط الفيض فهم عبادد اخرون .

وقال الشيخ اليونانى : «النفس فى البدن بمنزلة النور فى الهوا، وهى بتجسّم الهيولى وتصورها ...» .

قوله : «وما احسن[۵۸] واصوب ...» .

قال الشيخ الرئيس: «اى نعم ماحكم بان جعل مبدأ الحى المعقول والشىء المحسوس وهو الموجود الجرمانى واحداً ، وهو الحق الأول ، ونعم ماقال : ان الخير لا يليق بشىء الا به، لانّ الخير فى كل شىءٍ هوكونه على اتمّ انحاء وجوده الذى يخصّه، وكل شىء باعتباره فى نفسه مقطوعاً عنه اعتبار التعلق بالأمر الالهى، مستحق للبطلان، وهو غاية الشرّ ، وانّما يأتيه الوجود والخير الذى يخصّه منه وكل شىء كانّه خلط به من شرّ وخير ، فانّه باعتبار نفسه ناقص لا خير له، وباعتبار الاول تعالى مستفيد للخير بحسب منزلة مرتبته، والاول وجوده وكماله وعلّوه وبهاؤه من ذاته لا يشوبه شىء آخر، وغيره لا يخلو من احد حالين، اما ان يكون تارة بالقوة على كماله، وتارة بالفعل ، وامّا ان يكون من هذا ، فلا يكون له الكون بالفعل من ذاته ، بل من غيره ، فيكون ليس له الكون بالفعل بكل اعتبار ومن كل جهة ، بل اذا اعتبر بذاته لم يكن له الكون بالفعل ولا ايضاً كان ممتنعاً ، فيكون الذى يلزمه باعتبار ذاته الامكان ، وهو قوّة ما بوجه آخر، الا انّه قول بامكانه وجوب من غيره، ولا تناقض بين كون الشىء ممكنا بحسب ذاته واجباً من غير ذاته واما الاول فواجب من نفسه عزّت قدرته ...» انتهى .

اقول : هذا كلام حق بذاته، لكن الأحسنيّة والاصوبيّة فى كلام افلاطن لاجل انّه يظهر من كلامه ان لا اثر للوسائط التى هى العقل والنفس، بل الخالق والفاعل بالحقيقة هو البارى ، جلّ مجده، وانّما الوسايط حوامل الفيض ، لا صنع لشىء فى ذرات العالم من كلّياتها وجزئيّاتها الا للبارى القيّوم .

قوله : «فيتوهـّم[٥٩] عليه انه قال الباری انـّما خلق الخلق فی زمان» .

قال الشيخ : اقول، انّ صدور الفعل عن الحق الاول انـّما يتأخـّر عن المبدأ الاول لا بالزمان بل بحسب الذات علی ما صحح في الكتب ، لكن القدماء لمـّا ارادوا ان يعبـّروا عن العليـّة وافتقروا الی ذكر القباية وكانت القبايـّة في اللفظ يتناول الزمان ، وكذلك فی المعنی عند من لـم يتدرب ، اوهمت عباراتهم انّ فعل الاول فعل زمانی ، وانّ تقـدّمه تقـدّم زمانی وذلك باطل ...» . انتهی

اقول: لعلـّهم لم يكتفوا بهذا القدر، بل استعملوا الالفاظ الدالـّة علی الزمان والزمانی كما يشهد بذلك قوله : فانـّه انـّما لفظ بذلك ارادة ان يتـّبع عادة الاولين . وايضاً قوله : اذ ارادوا ، وصف كون الأشياء ، ای الاشياء الكونيـّة اضطـّروا الی ان يدخلوا الزمان فی وصفهم الكون ای الاشياء الزمانيـّة الكاينة ، واستعملوا ايضاً تلك الالفاظ الدالـّة علی الزمان فی وصف الخليقة التی ليست فی زمان، وتحقيق الحق فی هذا الزمان الأقوال والكلمات االتی ذكرها من القدماء سيـّما عن افلاطن الالهی من ان النفوس انـّما هبطت الی هـذا العالم للوجوه التی ذكرها عنهم، واصرح من جميع ذلك قول افلاطن الالهی حيث صـرّح بان الله ارسل نفوسنا الی هذا العالم ليكون اتمّ واكمل. كانت تلك الرموز مشعرة بتقـدّم النفوس علی الأبدان ، ولهذا اشتهر من افـلاطون انـّه مع تصريحه بحدوث العالم اعتقد قدم النفوس، وكذا ماورد من هذا القبيل فی الشرع المصطفوی علی صادعه آلاف التصلية والتسليم ، مـن انّ الله خلق الارواح قبل الاجساد بـالفی عام، الی غير ذلك من الآيـات والاخبار، اراد المعلـّم الاول فی كلامه هذا، ان ليس ذلك وامثاله الواردة فی كلمات هؤلاء العظماء من تقـدّم العلـّة وتقـدّم الجواهر العقليـّة علـی اظلالها الكونيـّة وتقـدّم النفوس الجزئيـّة علی ابدانها ، تقدماً زمانيـاً ، وان كانت الالفاظ المستعملة فی ذلك ممـّا توهم التقـدّم الزمانی ، بل الفرض التقدم الذاتی فی رتبة الوجوب، وذلك انّ رتبة النفس مطلقا انـّما هی بعد المرتبة العقليـّة ، وهی متقدمة علی الابدان الكونيـّة بمرتبتين :

احدهما ، حضرة الارواح النوريـّة ، لانّ النفوس من هذا السنخ ، والثانية، حضرة الامثال والصور النوريـّة .

فالحكماء الالهيـّون ارادوا بيان هـذه القبيلة عبـّروا عنها بالازليـّة تارة وبالالفاظ الموهمة للقدم الزمانی اخری، لكن الشريعة المقدسة لمـّا احاطت علماً بتقدير هذه المراتب

بالمقادیر التی لکل شیء عندالله تعالی، حیث قال تبارک وتعالی: «وکل‌شیء عنده (الف) بمقدار» ، صرّح‌الشرع واوصیاؤه علیه وعلیهم‌السلام، بذلک‌المقدار وهو «الفان» وذلک لانّ تلک‌الحضرات هی ایام‌الله التی استنارت بطلوع شمس‌الحقیقة کل یوم من افق المخصوص منها قال‌الله تعالی: «وذکّرهم(ب) بایام‌الله» لعلّه اشار بالمقامات والحضرات السابقة علی‌الوجود الکونی . وبالجملة کل یوم عندالله «الف سنة (ج) ممّا تعدّون» فتقدّمت الارواح علی‌الأجساد بالفی عام .

ففی زمان حدوث‌النفس مع‌البدن قد نزلت النفس من عالمها مسیرة الفی عام، وکان رسول‌الله «صلی‌الله علیه وآله»، اذا اتی عنده بمولود جدید شمّه وقال انّه قریب‌العهد من‌الله تعالی (د) .

فاعلم ذلک فانّه من مشرب علب رحیق. لکن استادنا المتألّه، نقل‌کلام الأوایل فی هبوط‌النفس، وقال بعده: ثمّ لا یخفی ان عادة الأقدمین من‌الحکماء وتأسیّاً بالانبیاء علیهم‌السلام، ان یبنوا کلامهم علی‌الرموز والتجوّزات لحکمة راوها ومصلحة راعوها ومداراة مع‌العقول‌الضعیفة وحذراً عن‌النفوس‌المعوجّة ، فما وقع فی کلامهم ان‌النفس اخطات وهبطت فراراً من غضب الله علیها، فهم وامثالهم یعلمون انّ فی عالم‌اقدس لا یتصوّر سنوح خطیئة ، اواقتراف معصیة ، ولا یتطرّق الیه مستحدثات آثارالحرکات، بل عنوا بخطیئة‌النفس ما اشرنا الیه من جهة امکانها وحصولها عن مبدئها ونقصها الموجب (ه) لتعلّقها بالبدن ، او کونها بالقوة فجرّ عنها الطبیعیّة نقص جوهرها

(الف) – س ۱۳، ی ۹. (ب) – س ۱٤، ی ٥ .

(ج) – س ۳۲، ی ٤ .

(د) – واعلم انّه لیست للنفوس‌الجزئیّة‌المتعلّقة بالأبدان وجود انفسیاً قبل‌النشأة الحسیّة ، والنفس بما هی نفس انّما تکون متقوّمة‌الوجود بالماداة‌البدنیّة والتجرّد انّما یحصل للنفس بعدالحرکات والانتقالات الذاتیة .

لذا اهل تحقیق گویند نفوس درعالم ملکوت بوجود عقلی وکینونت قرآنی درعقل مبدأ نفوس بالتبع موجودند نه بوجودا ستقلالی .

(ه) – چون بوجود استقلالی تحقق ندارند وعبارتند از حیثیّات مصحّح صدور از عقل وجهات وافیهٔ بصدور کثرت، عنایت الهی اقتضا نمایند که ازناحیهٔ تنزل، کسب وجود غیرضمنی نمایند ودر صف عقول لاحقه درآیند ومنشأ ظهورا آنها یرجع الی‌الاعیان واستعداداتها الغیر المجعولة التی لا یعلل .

وهبوطها صدورها عن المفارق بالعلاقة البدنيّة وكونها عقلاً بالقوة، وانّه لا يتّسع القوة النظريّة الممكنة مما شأنها ان يصدر عنها الا بعد حين، يستعمل القوة العمليّة فى افاعيلها الحيوانيّة والنفسانيّة ، فالنفس منصرفة الوجه عن ابيها المقدسة بعلاقة البدن ، وتلك العلاقة نحو من انحاء وجودها، والفرار من سخط الله هذا والشوق الطبيعى الى تدبير البدن بعشقها بكمال ذاتها ليزول عنها هذا النقص الجوهرى بكمال وجودها الجوهرى التجرّدى .

وقال فى موضع آخر: ان سقوط النفس عبارة عن صدورها عن سببها الاصلى ونزولها عن بيتها المقدسة العقلى ، والحال التى توجب سقوطها عن ذلك شئون فاعلها وجهات علّتها وحيثيّاتها ، وقد بيّنا انّ المعلولات النازلة الصادرة عن فواعلها ، انما صدرت عنها لجهاتها ولوازمها الامكانيّة ونقايصها وفقر ذواتها الى جاعلها التام القيّومى، ويعبّر عن بعض تلك النقايص بالخطيئة المنسوبة الى ابينا آدم عليه السلام، وعن صدور النفوس بأنوار من سخط الله ، وليس ذلك الا ما يقتضيه الحكمة فى ترتيب الوجود ، فان النور الأنقص لا تمكّن له فى مشهد النور الاشد .

وقال فى موضع آخر : ومن ذهب من الاقدمين الى ان للنفوس وجوداً فى عالم العقل قبل الابدان، لم يرد به ان النفس بما هى نفس لها وجود عقلى، بل مراده : ان لها نحواً من الوجود غير وجودها الذى لها من حيث هى نفس مدبّرة، فعلى هذا يلزم من كونها غير متصرفة فى الابدان تعطيل كما قيل، وانّما يلزم التعطيل لو لم يكن النفس بما هى نفس متصرفة فى البدن، و ـ ح ـ يقع وجودها ضايعاً معطلاً ولا يلزم التعطيل لو لم يكن بوجودها العقلى، غير متصرفة فى جسم، بل هى بما هى لا اشتغال لها بالجسم اصلاً ، وهى بما هى نفس لا ينفكّ عن تدبير ومباشرة .

ثمّ قال: ثمّ نقول ان المبدا العقلى الذى وجدت وانتشرت منه النفوس الى هذا العالم غير متناهى القوّة والجهات والحيثيّات الوجوديّة وكلّما انفصلت منه النفوس بقيت فيه القوّة الغير المتناهية فى العالم العقلى لا على نعت الكثرة العدديّة ولا على انّها ذات ترتيب ذاتى او وضع حتى يرد الايرادات . ايّاك وان تتوهّم مما ذكرنا انّ وجود النفوس فى المبدا العقلى وجود شىء فى شىء بالقوّة كوجود الصور الغير المتناهية فى المبدأ القابلى اعنى الهيولى الاولى، لانّ وجود الشىء فى الفاعل ليس كوجوده فى القابل ، فانّ وجوده فى الفاعل اشدّ تحصّلاً واتمّ فعليّة من وجوده فى نفسه، ووجوده فى

القابل قد یکون انقص واخسّ من وجوده فی نفسه وبحسب ماهیّته ، لانّ وجوده فی القابل المستعدّ بالقوّة الشبیهة بالعدم، ووجوده عند نفسه بین ان یکون وبین ان لایکون وله فی الفاعل وجود بالوجوب ووجود النفس عند مبدئها العقلی وابیها المقدس وجود شریف مبسوط غیر متجزّء ولامتفرّق، وهذا ممّا یحتاج درکه الی ارتفاع بصیرة القلب عن حدّ علم الیقین الی حدّ عین الیقین .

وقال فی موضع آخر من کلام له علی شیخ الاشراق : ثمّ العجب من هذا الشیخ حیث ذهب الی انّ لکل نوع جسمانی نوراً مدبّراً فی عالم المفارقات ، وانّ للنفوس البشریّة نوراً مدبّراً عقلیّاً ، وذهب الی ان النفوس انوار ضعیفة بالقیاس الی النور المفارق، وانّها بالنسبة الیه کالاشعّة بالقیاس الی نور الشمس، وان النور کلّه من سنخ واحد ونوع واحد بسیط، لا اختلاف فی افراده الا بالکمال والنقص. فاذا کانت نسبة النفوس الی مبدئها العقلی هذه النسبة ، لزم ان یکون وجود ذلک المبدأ العقلی هو تمام وجودات هذه النفوس ونوره کمال هذه الانوار . وحاصل هذا البحث انّ وجود النفوس مجرّدة عن تعلّقات الابدان فی عالم المفارقات ، عبارة من اتحادها مع جوهرها العقلی، کما انّ وجودها فی عالم الاجساد عبارة عن تکثّرها وتعدّدها ابعاضاً وافراداً ، حتی انّ جزء النفس المتعلق بعضو القلب غیر جزئها المتعلق بعضو الدماغ ، وغیر ذلک من الاعضاء . وکذا جزؤها الفکری غیر جزئها الشهوی وجزؤها الشهوی غیر جزئها الغضبی، الا ان هذه التجزیة بنحو آخر غیر تلک التجزیة ، وللنفس انحاء من التشریح والتفصیل یعرفها الکاملون وهی غیر تشریح البدن والاعضاء الذی بیّنه الاطباء والمشرحون، وهکذا وجودها فی عالم البرزخ المتوسط بین عالمین العقلی والحسی ، له تشریح وتفصیل بنحو آخر، ووجودها هناك عبارة عن وجود جوهر مثالی ادراکی مجرّد عن الاجسام الحسّیة دون الخیالیّة ، الا انّ ذلك الوجود ایضاً عین الحیاة والإدراك .

وقد علمت ان الخیال عندنا جوهر مجرد عن الدماغ وسایر الاجسام الطبیعیّة وهی حیوان تامّ متشخّص شامخ فی دار الحیوان ونشاة الجنان .

وقال (الف) فی موضع آخر نقلاً عن شیخ الاشراق : «وذهب افلاطون الی قدم

(الف) – شیخ اشراق در حکمت الاشراق دلائل مبسوط برحدوث زمانی نفوس انسانیه ذکر نموده وقول بقدم را به‌مالا مزید علیه ابطال نموده است، عبارت مذکور از علامهٔ شیرازی ملا ←

النفوس، وهوالحق الذى لا يأتيه‌الباطل من بين يديه ولا من خلفه، لقوله عليه‌السلام: «الأرواح جنود مجنّدة، فما تعارف منه ...».

قوله عليه‌السلام: خلق‌الأرواح قبل‌الاجساد بالفى عام، وانما قيّده بالفى‌عام، تقريباً الى افهام‌العوالم، والا وليست قبليّة‌النفس على‌البدن المادى متقدرة محدودة، بل غير متناهية لقدمها وحدوثه» انتهى.

قوله عليه‌الرحمة والرضوان.

قال: «اقول (الف) لوكان مراد افلاطون بقدم‌النفس قدمها بما هى نفوس متكثّرة، كما توهّمه، لزم منه محالات.

منها – تعطيل‌النفوس مدّةغيرمتناهية عن‌تصرّفها فى‌البدن وتدبيره، وقد علمت ان اضافةالنفسيّة لا كاضافةالبنوة والابوّة، ولا كاضافةالربّان‌الى‌السفينة ولاكاضافة رب‌الدار، حتى يجوز ان‌يزول ويعود تلك‌الاضافةالنفسيّة والشخص بحاله، بل‌النفسية كالماديّة والصوريّة من‌الحقايق اللازمة للاضافات التى نحو وجودها الخاص ممّا لزمتها الاضافة كالمبدعيّة والالهيّة، وصانع‌العالم حيث ذاته بذاته موصوفة بها، فالنفس مادام كونها نفساً لها وجود تعلّقى، واذا استكملت فى وجودها وصارت عقلاً مفارقاً تبدّل‌عليها نحوالوجودوتصير وجودها وجوداً اخرويّاً «وينقلب الى اهله (ب) مسروراً» فلو فرضت وجودها النفسى قديماً لزم‌التعطيل بالضرورة والتعطيل محال.

ومنها – لزوم‌الكثرة فى افراد نوع واحد من غير مادة قابلة للانفعال ولا مميّزات عرضيّة وهو محال.

←
قطب شارح مقاصد شيخ اشراقى است كه قول بقدم را تأئيد نموده واز يكى ازمعاصران خود استدلال طويل‌الذيلى نقل نموده است كه استدلال او درنهايت اتقان است ولى كلام او درصورتى موجّه است كه نفس ناطقه بسيط‌باشد ولى نفوس باعتبار وجودحدوثى مركّبند ازماده وصورت لذا اين تحقيق بكلى باطل وغيرموجّه است. قوله وهوالحق الذى... كلام علامه شيرازى است.

(الف) –يمكن ان‌يكون‌المرادتقدّمهاعلى‌الاجسام بمرتبتين من‌الوجودوالتعبير بالالف لان الالف هى‌المرتبةالتامّة من مراتب‌العدد لا مرتبة فوقها فتدبّر.

(ب) –جميع ما فى هذه‌الصفحات مذكورة فى‌الأسفار والتعليقات والمبدأ والمعاد وقد نقلها العلامةالفيض فى بعض آثاره والمحشى‌السّعيد نقلها عن استاذه.

ومنها - وجود جهات غیرمتناهیة بالفعل فی‌المبدأ العقلی ینثلم بها وحدة المبدأ الأعلی، الی غیر ذلك من‌المحالات اللازمة علی‌القول بلا تناهی‌النفوس المفارقة فی‌الازل. وعلی‌القول بتناهی‌النفوس القدیمة یلزم‌التناسخ وکثیر من‌المفاسد المذکورة . وبالجملة نسبة‌القول بقدم‌النفوس، بما هی نفوس الـی ذلك‌العظیم وغیره من اعـاظم‌المتقدّمین مختلق وکذب، کیف وهم قائلون بحدوث هذا العالم وتجدّدالطبیعة ودثورها وسیلان الأجسام کلّها وزوالها واضمحلالها، کما اوضحنا . وان کـان مراده بذلك ان لها نشأة عقلیّة علی نشأتها التعلّقیّة، فـلا یستلزم ذلك قدم‌النفوس بما هی نفوس، ولا تناسخ الأرواح وترددها فی‌الابدان ، لانّهما باطلان کما مـر» انتهی کلامه - قدس سـرّه - .

وقد اطنبنا فی نقلها لما فیها من فواید وان‌کان فی بعضها انظار .

قوله : «فان اردت[۵۹] ان تعلم هل هذا المفعول زمانی ام لا ...» .

لعل‌المراد بالمفعول الأثر والفعل، بقرینة قـوله : لیس کل فاعل یفعل فعله زمانی . ولانّ الکلام فی دفع توهّم کون فعل‌الفلانی فی زمان .

والضابط ان کل ماهو خارج عن‌الزمان بفعله والأثرالفائض عنه لا یکون فی زمـان سواء کان‌المفعول زمانیاً اولاً ، وکل ماهو فی‌الزمان ففعله زمانی ومفعوله ایضاً زمانی.

ولیعلم ان الاول لیس ظرفاً مقدماً علی‌الزمان ، بمعنی انـه ینتهی حدّه الی ابتداء الزمان ، فاذا انتهی الیه یکون بعده‌الزمان کما توهّم الاکثرون، حتی ان‌المحققین الذین صرّحوا بذلك ، وجدتهم غفلوا عن ذلك، واخذوا فی ما نفوا، بل‌الازل هواللا مسبوقیّة بالزمان وهوالمحیط بالزمان ولا خصوصیّة له بجزء دون جزء من‌الزمان ، فالازل هـو الظرف‌الثابتات ، لست اعنی انّه وعاءلها، کما ان‌الواقع ونفس‌الأمر لیس وعاء ، بل هو نسبة الشیء الی ما هوالواقع من صنع‌الله .

وبالجملة اصطلح الأقـدمون وقد اصابـوا فیه ان نسبة‌الثابت الـی مثله هوالازل والسرمد ، ونسبة الغیرالثابت الی الثابت غیر معقول ، والـی غیره (الف) هوالدهر ، ونسبة غیره الی ماهو من سنخه‌الزمان ، فالازل احاط بالدهر، وهوالمحیط بالزمان . فالمجرّدات الصرفـة ازلیّات والأرواح والنفوس والاجسام بـاطلاقها وبعض صور

(الف) - ای‌المتغیّر الحادث .

النوعيّات دهريّات ، وما سواهما زمانيّات . وبالجملة كل جزء من اجزاء يصحّ ان يكون ظرفاً لابتداء وجودالمبدعات الازلية والدهريات الابدية ، فالموجود فىالآن عندنا اذا كان من افق الدهر ، صحّ ان يقال انّه قطع مسيرة الفى عام الى ان ظهر لنا الآن وهذا من غريب البيان، اذ كما قلنا لا تخصّص له بجزء من اجزاءالزمان، فنسبة كل جزء بالنسبة اليه سواء .

اماالدهريّات ، وانكان يصحّ فيها ذلك، الا انّها يتقدر بالأيّام الربانية ، بخلاف الازليّات ، فانّها يتقدّر بالايام الالهيّة، وهى خمسين الف من ايام ذىالمعارج، يتضح ذلك ان احتجت ان يقرع عصاك بانه يصدق فىزمان نوح انالأرواح قبلالاجساد بالفى عام، كما يصدق هناك ذلك سواء كان ذلك فىارواحالموجودين فى زمن من نوح وغيره، لا ان ارواح ما فى عصرنا قبل اجسادهم بالالفين اللذين يقرب من زمان عيسى وارواح امّة نوح قبلهم بالالفين اللذين يقرب من زمن آدم . فتبصّر .

(الف) – اى كلام الشيخالأعظم الرئيسالمفيد للصناعة .

تعليقات بر ميمر ثانى

قوله[٦٠]: «فى الميمر الثانى، ان سأل سائل ...».

اقول: ذكر فى هذا الميمر مسائل شريفة، بخلاف الميمر الاول، فانّ فيها بيان احوال النفس الكلية ومايناسبها، فكانّه كالمدخل للمياميرالباقية.

قال الشيخ الرئيس: «سئل ان النفس اذا رجعت الى العالم العقلى، فما تقول، اى ما يحصّله بالفعل، وما تذكر، اى يسترجع شيئاً غائباً عن الذهن.

فنقول: اذا تجردت عن البدن ولم يبق لها علاقة الا بعالمها، فانّه يجوز ان يكون فيها بالعقل والراى وسائر ما تفعل ما يليق بذلك العالم الذى هو عالم الثبات والكون بالفعل وهو عالم اتصال النفس بالمبادى التى فيها هيئة الوجود، كلّه، فتفتّش به، فلا يكون هناك نقصان وانقطاع من الفيض المتمم حتى يحتاج الى ان تفعل فعلاً تنال به كمالاً، وتقول قولاً تنال به كمالاً، وذلك هو الذكر ونحوه، فانها تنتقش بنقش الوجود كلّه، فلا يحتاج الى طلب نقش آخر، ولا يتصرف فى شىء ممّا كان فى هذا العالم، وفى تحصبها على هيآتها الجزئيّة طالباً لها من حيث كان جزئيّة، ولا يجوز ان ينالها من حيث انّها جزئيّة. فقد علم ان النفس بمجرد ذاتها لا بتاثير المعانى من حيث هى جزئيّة والنفس الزكيّة تعرض عن هذا العالم وهى متصلة بعد بالبدن ولا تحفظ ما تتجزى فيه علمه ولا احبّ ان يذكره فكيف الفائزة بسعادة التجرّد المحض مع الاتصال بالحق» انتهى.

اقول: التحقيق كما سياتى ان النفس هى المدركة للكلى والجزئى بذاتها، وان الآلات الظاهرة والباطنة ليست الا مجال ظهورها لمعرفة الاشياء، فليس المدرك فى جميع

قوله (س ٩): فتفتش ... وانظاهر بل المتعين، فتنتقش به ...

الاحوال الاالنفس. نعم اذا كانت فى العالم العقلى، فليست تذكر بالامور الدائرة المتغيرة، كيف والشيخ قائل بانّها تنتقش بالوجود كلّه وليس فى الوجود الا الامور المتعيّنة المتشخّصة، وليس فى معرفة الكليات فضيلة وكمال، وانما الكمال فى معرفة الحقايق، وهى الامور الموجودة كما ورد «ربّ ارنا الأشياء كما هى» اى كما هى فى الوجود، وليس فى الوجود الا الحقايق المتعيّنة المتشخّصة ـ تأمّل.

وهذا هو مراد المعلم فى قوله: وانما ينقلب[٦٠] منها كل علم علمته من هذا العالم اى العالم الحسى، فيحتاج، اى حتى يحتاج الى ان بذكره.

ثمّ قال: لانّه علم مستحيل واقع على جوهر مستحيل، وليس من شأن النفس ضبط الشىء المستحيل. ومن هذا قال ابن رشد: ان الصور العقليّة الانفعالية كائنة فاسدة.

قوله[٦١]: «بل هو فى عقلها مزوّد مسلم لا تحتاج الى ان تذكره ...».

اقول: اضافة العقل الى الضمير المؤنث، من اضافة المصدر الى المفعول، ، ولهذا جاء بضمير الفاعل مع كونه النفس على التذكّر على ارادة الانسان، اى الانسان صاحب النفس فى عقله للأمور العالية العقلية.

قوله: «مزوّد» اما بالزاى المعجمة اولاً والدال المهملة اخيراً، من الزاد، وهو المدخّر، والمزود على صيغة المفعول من التفعيل، اى محمول عليه زاده المدخّر لعقباه، او على الفاعل، اى حامل زاده معه لا يحتاج الى ان يذكر، اى يسترجع من معقول الى معقول، بل الكل حاضر عنده. وفى بعض النسخ مروز بالراء المهملة اولاً والمعجمة آخراً، وبينهما واو مشدّد بمعنى المجرب، اسم مفعول، وهو قريب من معنى المزوّد بالزاء والدال مع تكلّف.

واما قوله: «مسلم[٦٢] ...» فهكذا فى النسخ التى عندنا بالميمين اولاً وآخراً، والسين واللام، وليس له هنا معنى يناسب المقام.

اللّهم الا ان يقال: ان النفس الراجعة الى عالمها العقلى بحيث لا يشوبها الامور المحسوسة من الخطايا المحيطة بالنفوس، قد تزوّدت لعقباها ورجعت سالمة محفوظة من الأدناس والفواشى الماديّة، فيكون المسلم بمعنى السالم.

قوله[٦٣]: «انّ كل علم كائن فى العالم الأعلى الواقع تحت الدهر لا يكون بزمان ...».

قال الشیخ: «العالم الأعلى فی حیّز السّرمد، والدهر هو عالم ثانی لیس عالم التجرد الذی فی مثله یتأتّی ان یقع الفکر والذکر انّما عالم التجدّد عالم الحرکة والزمان، فالمعانی العقلیّة الصرفة والمعانی العقلیّة التی تصیر جزئیة مادیّة، کلّها هناك بالفعل، وکذلك حال انفسنا. والحجة فی ذلك، انه لا یجوز ان یقول، ان صور المعقولات حصلت فی الجواهر التی فی ذلك العالم علی سبیل الانتقال من معقول الی معقول، وقد بیّن ذلك، فلا یکون هناك انتقال من حال الی حال حتی انّه لا یقع ایضاً للمعنی الکلی تقدم زمانی علی المعنی الجزئی کما یقع هیهنا حین نکتسب المعلومات، فیحصل الکلی اولاً، ثمّ یأتی الجزئیّات الزمانیّة یحصل بالتفصیل، بل یکون العالم المجمل من حیث هو مجمل والمفصّل من حیث هو مفصّل معاً لا یفصل بینهما الزمان، واذا کان هذا هکذا فی الجواهر الذی هو کالخاتم، فکذلك فی الجواهر الذی هو کالشمع، فان نسبة الجوهر الذی هو کالشمع حین یرتفع العوائق الی الذی هو کالخاتم نسبة واحدة، فلا یتقدّم فیها انتقاش ولا یتأخّر آخر بل الکل معاً.

فنقول: ان کل شیء کلّیاً کان او جزئیّاً یحصل عنه الصورة فی هذا العالم، وکل جزئی فانه مدرك علی الجهة التی لزمت من اسبابه، وهی جهة الجعل الجزئی کلّیاً، وقد بیّن ذلك، وبیّن انه لا بأس من ان تکون معلومات غیر متناهیة، فان امتناع الغیر المتناهی انّما یکون فی اشیاء مخصوصة» انتهی کلامه (الف).

اقول: هذه هی المسألة الثانیة من المیمر الثانی واعتراض الشیخ بان العالم الأعلی فی حیز السرمد لا الدهر، غیر وارد، لان النفس مادامت نفساً فهی وان صارت عقلاً بالفعل، فهی من حیّز الدهر لا من حیّز السرمد، غایة ما فی الباب انها صارت قریبة من افق السّرمد اعلی مراتب الدّهر. وایضاً علی ما فسّر الشیخ لم یکن بین الدلیلین والمدعی فرق کما لا یخفی علی المتامّل، لانّه فسّر المعقولات علی مذهبه من کون العلم انّما هو بالصورة، والحق انه لیس بذاك، بل المراد من المعلومات فی بیان الحجّة، هی نفس الحقایق التی اشتملت، وانّه مندمج فی العقل، لأن صورها عنده. والفرض من

(الف) - ای کلام الشیخ المفید للصناعة. باید دانست که درعقل ونفس بالغ بمقام عقل، کلی وجزئی واجمال وتفصیل بوجودی واحد موجودند وان متعلق العلم هناك حواق الأشیاء الحاقة وما الحاقة؟

الحجّة، ان علم النفس ليس بزماني وتفصيل وتركيب من الكلى الى الجزئى ومن الجزئى الى الكلىّ، لانّها فى ذلك العالم كالشىء الحاضر عند النفس مثل الحقايق المعقولة التى فى عالم العقل، فان الكلى والجزئى والاجمال والتفصيل لا يجرى فيها، بل الكل فى ذلك العالم بجهة وحدانيّة فعلم النفس بها كذلك، وهذه هى الحجّة التى ذكرها المعلّم، والى ذلك اشار ابن رشد الاندلسى فى قوله: ان الكلى والجزئى والاجمال والتفصيل فى العقول واحدة. انتهى

فالنفس اذا صارت فى المرتبة المتآخم للمرتبة العقليّة، يكون علمها بالأشياء كما انّها فى العقل.

ثمّ ان قول الشيخ فان امتناعه المسائل فى اشياء مخصوصة معناه انّه يجرى فى الامور المترتبة ولا ترتيب ولا تفصيل كما قلناه فى العقل.

قوله[٦٤]: «فان قال قائل: انا نجيز لكم هذه الصفة فى العقل ...».

اقول: هذه هى المسألة الثالثة من الميمر الثانى.

اعلم ان المسألة الاولى بيانها من جهة كون الأشياء العقليّة بحيثيّة اذا وصل اليها المدرك لها، فرآها عياناً، فكون النفس فى وصولها الى ذلك العالم ورؤية الأشياء عياناً من خواصّ ذلك العالم.

وبيان المسألة الثانية من جهة كون النفس من افق الدهر ومن سنخ العالم الأعلى. وهذه المسألة الثالثة، من جهة كون النفس بسيطة الذات كما سيظهر فتذكر.

قوله[٦٥] «وليست الأشياء كلّها فى النفس ...» يشعر بان العقل والنفس يشتركان فى كون المعقولات فيهما على نحو من الانحاء كما يراه فرفوريوس، الا انّ التفاوت بينهما، فى ان العقل يراها دفعة، والنفس بالانتقال.

والجواب، ان النفس ان كانت فى العالم الحسى، فالأمر كذلك، واما اذا رجعت الى عالمها العقلى، فشأنها كالعقل، لانّها مالم تصر عقلاً بالفعل، لم تصل الى ذلك العالم. ففى الجواب سلّم كون المعقولات فى النفس على نحو من الاتحاد، ومنع التفاوت بين العقل والنفس، بل الأمر فيهما على السواء، فان النفس اذا لها التجريد بحيث رجعت الى العالم العقلى، ولا ريب انّها بسيطة الذات كالعقل، وعلمها بسيط، اى القوة التى بها يعلم الشىء وهى ايضاً ذاتها مبسوطة تجمع ساير القوى، بمعنى انّ بصرها ذاتها وسمعها ذاتها. وبالجملة ذاتها قائمة مقام جميع قواها التى نسمّيها حال كونها فى العالم الحسى بالقوى

الظاهرة والباطنة اوالمدركة والمحرّكة ، فليس هيهنا انتقال من معلوم الى معلوم، لانّ ذلك شأن القوى المركّبة والمتعدّدة، وكل القوى هناك واحدة فى ذات بسيطة. ويحتمل ان يكون معنى كونها ذات علم مبسوط، ان ليست رؤيتها المعقولات وهى علمها اذا كانت فى العالم الأعلى مرّة بعد اخرى ، فيكون على هذا .

قوله[٦٦] : «لانّها تعلمه بلا زمان ...» دليل عليه، والوجه السابق حكمه سيجىء فى المسألة الرابعة من قوى النفس . واما انّها لير زمانيّة فلانّها علّة الحركة اذا لتحريك شأن النفس وعلّة الحركة الراسمة للزمان يكون علّة للزمان لا محالة .

قوله[٦٧] : «فانّما تفعل ذلك بالعقل لا بالوهم ...» .

اى : ان الشرح والتحليل اذا صدر من النفس فى العالم الحسى ، يكون بمعونة الوهم والمتخيّلة ، ويلزم حينئذ التقدّم والتأخّر والتفرقة من قبل الوهم ، واما اذا كان بالعقل ، فليس هيهنا اول وآخر، لانّه تدرك الشىء بذاته فى ذاته، وليس له لانّه بسيط اول وآخر، فلا يكون للشىء الذى اول وآخر، لانّه كلّه اول ، وذلك لانّ اوله يدرك آخره بعين انّه اول، فاوله هو آخر وبالعكس .

قوله[٦٨] : «انّ منه ما هو اول ...» .

مبنى السؤال على تسليم بساطة المدرك والإدراك ودفعيّة المدرك، لكن لا يمكن ادراك انّ من هذا المعقول ماهو اول ومنه ماهو آخر، فتحقّق التفرقة .

والجواب ، انّ ذلك لا يضرّنا وليس بتفرقة ، لانّ ذلك ليس بزمان ، ولا لقبليّة وبعديّة ، بل هى ادراك ترتيب الشىء لا ترتيب الادراك ، وفرق مابينهما، فان البصر تدرك الشجرة دفعة مع الحكم بان هذا اصلها، وذلك فرعها، فالنفس تعلم الشىء متميّزاً متجزّياً ذلك الشىء دفعة واحدة ، كما قلنا فى البصر .

قوله[٦٩] : «انّ قوّة النفس واحدة مبسوطة ...» .

قال الشيخ : اى ان النفس فى جوهرها لها قوة واحدة لا انها قوى متعددة مختلفة ولا هى مجموع من قوى مختلفة ، بل هى مبسوطة الذات قوّة شريفة، وهى التى لها فى نفسها ، وهى القوّة العقليّة ، وتعطى الأبدان القوى مادامت على مزاجها فالقوى انّما يتكثّر من حيث هى قوى للبدن فى البدن، لا للنفس فى النفس، بل للنفس لانّها منه، ولا يجوز ان يقال : ان النفس واحدة ثم انقسمت ، او هى قوى فايضة منها لا لسبب فيها ، بل لسبب البدن ولها، حتى كان البدن كثير الأجزاء والقوى مختلفها، والا، فما السبب الذى

وجدالبدن اجزاء مختلفةالامزجة الا النفس، ومـا السبب فى ان جعلها مختلفةالامزجة والهيآت - لا - لان القوى التى يحتاج اليها النفس فى سكونها فى هذه الدار قوى كثيرة مختلفة اختلافها فى انفسها، ولا بسبب انالأبدان هى التى جعلها مختلفة، بل الابدان هى التى هيّات باختلافها لقبول المختلفات منها، فلمّا كانت النفس يحتاج فـى استكمالها الى بدن خلق لها بدن ليتعلّق به ، ولمّا كانت تصلب كمالها العقلى بتوسّط الإدراكات الحسّية ، احتاج الى ان يكون لها قوى حسّية ، بعضها ينال من خارج، وبعضها يحفظ ما يناله وتوصله الى النفس . واحتاج ايضاً بعدالقوى الحسّية الـى قوّة دفاعة للضارّ عصبيّة وجوفيّه وقوة جلّابة للنافع والضرورى، شهوانيّة غذائية، وكانت بعض هذه القوى يحتاج اليه النفس ، اذ لا حاجة الى قوة قبلها وقبلها بتوسط ثانية، وخلقت النفس بحيث صالح ان يفيض عنها فى البدن هذه القوى، وان كان اولاً فى الوجود المادى ، اخيراً فى الوجود الصورى .

فان سال سائل : لم كثرت القوى ولم انقسمت ؟

فالجواب : ان عنيت انّها لم هى مختلفة من ماهياتها فليس ذلك لعلّة من خارج ، فانّه لا يمكن الا ان يكون كذلك، بلى ان كان فيها شىء مركّب، فيكون العلّة لوجود ذلك التركيب، واماكون ذلك الشىء فلا علّة له لاختلاف ماهيات الأشياء من حيث هى ماهياتها، بل لا يمكن الا ان يكون مختلفة . وان عنيت انّه كيف امكن ان يوجـد عن الواحد اشياء مختلفة الماهيّات ، فنقول : امكن ذلك ، بان اعدّ لها موضوعات مختلفة جازان يصدر عن الواحد آثار مختلفة .

وان عنيت، كيف وقع اليها قسمة شتّى، فانّه ما انقسم اليه نفس واحدة الى قوى كثيرة مختلفة ، بل ينقسم نفس - ما - كانسانيّة الى اجزاء متشابهة فى اجزاء متشابهة ومختلفة ، فامّا ان يكون الواحد البسيط قـد انقسم الى كثيره، فلم يعرض ذلك اليه لا للنفس الاولى فى ذاتها ولا لشىء من قوى النفس . انتهى كلامه .

اقول : ان الشيخ كل القول ، قال، لكن لم يقل حق المقال ، مع انّه فاق فى ذلك اكثر الأقوال ، وذلك لانّه وان صرّح بالتوحيد الذاتى فى النفس، لكن لم يأت بتوحيد الافعال والصفات فيها، وذلك لانّه نسب الافعال الى القوى كما هو (الف) صريح كلامه، بل الحق

(الف) - واعلم ان الشيخ قد صرّح فى كثير من مواضع كتبه، ان النفس هى المدرك والمبدأ ←

ما نبهّناك انّ مع اختلاف تلك، فالنفس هی المدرِك، لا ان القوی توصل الی النفس . فالتوحید الحقیقی فی مراتب النفس، انها ذات بسیطة عالمة متخیّلة متوهّمة حسّاسة ذائقة لامسة مبصرة سامعة شامّة، فیعقلها بذاتها وسایر امورها بادراکها ایضاً بنفسها، بتوسط قواها، فالقوی عند سلطان النفس هالکة لا یملکون ضراً ولا نفعاً من دونها ولا حیاة ولا نشوراً من انفسها، فاعرف ذلك، فانّه ینفعك فی سلوك توحیدالله ، وصفاته وافعاله «فمن عرف نفسه، فقد عرف ربّه» .

قوله[۷۰] : «فکیف صارت ذات قوّة ... الی قوله : قوة النفس واحدة[۷۱] ...» .

هذه هی المسألة الرابعة، وقد سبق منّا فی التعالیق السابقة ما تصلح شرحاً لذلك. وبالجملة غرضه ان النفس وان کانت متکثّرة القوی باعتبار کونها فی البدن، لکنها متحدة فی ذات النفس ، فهی کما انها تعقل بذاتها، وتبصر بذاتها ، وهکذا ، الا ان التفاوت بین کونها فی العالم العقلی ، وبین ان یکون فی العالم الحسی، بأن فی هذا العالم وان کانت جمیع افعالها بذاتها البسیطة، لکن تتکثّر مجالی تلك الافاعیل بسبب تجزّی الاشیاء الجسمانیة وتفرّقها وقبولها القسمة ، واما ان کانت فی العالم العقلی ، فلیس هیهنا تکثر وتفرقة بین الأشیاء ، بل هناك الکل فی وحدة ، وسیجیء زیادة بسط لذلك (الف) .

قوله[۷۲] :«فانّ الشیء الذی یرید علمه فیکون کانه هیولی له ...» .

هذه هی المسألة الخامسة، یرید ان النفس اذا صارت عقلاً بالفعل، لا یرید علم شیء، لانّ کل شیء فهو فیها، فلو فرضنا ان العقل اراد علم شیء . ومن المبیّن فی محله، ان کل شیء طلب امراً ، فانّما یکون خالیاً عنه فارغاً منه ، فیکون بالقوة بالنسبة الیه ، والقوّة مطلقا مستندة الی الهیولی، فیکون ذلك الشیء کالهیولی، والأمر المطلوب کالصورة،

←

للافعال فی جمیع مراتب التأثیر والتأثر من الاحساس والتخیّل والتعقّل وانّها یدرك المعقولات بذاتها والجزئیّات بالقوی . صدرالحکما در مبدأ ومعاد دراین باب مفصل کلام شیخ را نقل و آنچه که ذکر شد مسجّل نموده .

(الف) – ولیعلم ان النفس فی العالم العقلی ایضاً تدرك المتخیّلات وغیرها سوی العقلیّات بواسطة قوی النازلة. چه آنکه جمیع قوای جزئی باطنی نفس بعد از بوار بدن باقی میباشند ولذلك یحشر الانسان مع جمیع قواه الجزئیّة ولا یبطل شیء منها ابداً .

فاذاكان‌العقل اراد علم‌شیء كان(الف) يكون‌هيولى له، فلم يكن عقلاً ، فيكون نفساً وعقلاً بالقوّة لا بالفعل كماهو شأن‌النفس فی‌اول امرها، وقد فرضناهاعقلاً بالفعل هذا خلف.

وله[٧٣]: «فانّه لا محالة تلقى بصره على‌الأشياء دائماً ...» .

غرض‌السائل، انّ تلك‌الارادة لازمة للعقل، لانه وان لم‌يلق بصره على‌شیء، كان‌فارغاً عنه، واذا القى بصره على‌الأشياء التی‌عنده، يلزم على قولكم، انه لايكون هو ماهوبالفعل .

وحاصل‌الجواب، انّه قد ثبت، ان‌العقل كل‌الأشياء المعقولة، فهو دائماً يلقى بصره على ذاته فقط، لكن يلـزم منه‌النظر الی‌الاشياء ، لأجل انّ ذاتـه كل‌الاشياء ، فالرؤية واحدة ، ولا يلزمه محذور .

قوله[٧٤]: «فاذا القى بصره‌على‌الأشياء كان محاطاً ...» .

يعنى : انّ فی‌النظر الی‌ذاته، يلزمه النظر الی‌الاشياء ، لا انّه نظر الی‌الأشياء ، فانّه لو نظر الی‌الاشياء ، كان هيولـى لها، والاشياء صورتها ، ولا ريب ان‌الصورة بل‌العرض محيطة بمحلّها ، وكان بالقوّة، كما ذكر آنفاً ،ويصيرالعقل الذى هوالمحيط بالأشياء ، محاطاً بها فتأمّل (ب) .

قوله[٧٥]: «ان‌كان‌القى بصره مـرّة على ذاته ، ومـرّة على‌الأشياء ...» .

هذه هی‌المسألة السّادسة ، والغرض منه ان‌العقل اذا كان فی مرتبة العقليّة ، قد

(الف) –باید توجه داشت كه نفس باآنكه‌مادیست، ولی نسبت بكليهٔ‌درمقام تقويم مادهٔ بدنی صور ادراكی بفاعل شبيه‌ترست ازقابل وديگرآنكه حصول صور ادراكی يكی بعد ازديگری از ناحيهٔ اشتداد وجودی واستكمال جوهری نفس تحقق‌پذيرند ونفس بمنزلهٔ مادهٔ ادراكات است و صور ادراكی داخل در ذات نفس شوند لذا متحد با نفس ميشوند . محشی فاضل با اقرار اينكه نفس هيولای مدركاتست ناچار بايد قبول كند كه صور كمال اولی نفسند واين بدون اذعـان بحركت درجوهر نفس امكان ندارد وهو ينكرالحركة الجوهريّة اشدّ الانكار واين خود دليل برآنستكه انّه غير متدرب فی‌الحكمة‌المتعالية .

(ب) – واعلم ان‌هذا الكلام بظاهره غيرخال عن‌المناقشة ، لأن‌العرض من‌جلوات‌المعروض والمعروض مبدأ ظهورالعرض – فيض وجود اول بجوهر ميرسد واز جوهرمرور نموده بعرض ميرسد لذا عرض معلول ومحاط است نسبت بمعروض وجوهر محيط برعرض .

بیّنا انّه القی بصره دائماً علی ذاته ، لکن اذا کان فی‌المرتبة‌الجسمیّة حیث تصوّر بصورة‌الشوق ، فانّه تارة القی بصره علی ذاته، وتارة علی‌الأشیاء، وعلی هذا یمکن ان یکون ذلك من تتمّة‌المسالة الخامسة .

فقوله : ذلك لبیان انّ ذلك للعقل فی‌المرتبة‌النفسیّة عند کونها فی‌البدن ، سواء کانت بقوی سماویّة او غیرها من‌النفوس الارضیّة . وفی هذا الکلام تصریح بان‌العقل یکون مع‌النفس حین کونها صورة فی‌البدن ، فالصورة نفس بذاتها ، والنفس عقل بذاتها، غیر ان‌العقل فی‌هذا التنزّل لم یخرج من‌مرتبة، ولم یستحیل الی شیء ، بخلاف‌النفس، فانّها لما صارت صورة البدن، استحالت من مرتبتها، فان‌زکّیها صاحبها بالعلم والعمل جداً بحیث .

قوله : «وانّما[76] صارت‌النفس کذلك ...» .

ای: انّها یستحیل عند ارادة علم‌الأشیاء وذلك لما بیّنا انها تصیر کالهیولی للصورة المعقولة وتتّحد بها، فیخرج من حدّ القوة الی‌الفعل، وهذا (الف) استحالة. ما والوجه فی ذلك فی افق‌العالم العقلی، ای فی مرتبة منتهی‌العالم العقلی‌المتوسط بین‌العقل الصریح وعالم‌المادیات ، وهوالمعبّر عنه عند بعضهم بعالم‌المثال وعرش‌الجسمانیّات. ووجه‌التعبیر بالاستحالة ، لان ذلك حرکة مایلة من ذات‌النفس الی‌الشیء‌المراد علمه .

ثمّ ان الشیخ‌الرئیس ذکر فی‌تعلیقه علی قول‌المعلم : «قلنا ان‌العقل هوالأشیاء ...» بهذه‌العبارة : ان‌السائل سال ، فقال انّك لم تحکم فی‌القضیّة ، ان‌العقل یعقل کل شیء من ذاته، ولعلّه یعقل اشیاء آخر لا من ذاته، بل من ذات تلك‌الأشیاء ، وما المانع من ان یکون هذا هوالعقل ایضاً ، وان لم‌یکن التقدّم والتأخّر فیه زمانیاً .

فاجاب فقال : ان‌العقول الفعّالة یعقل جمیع‌الأشیاء من ذاتها ، کما یعقل‌المعلولات عن عللها الموجبة لها، فان‌الشیء انّما یعقل وجوده من جهة مایجب وجوده، الا المبدأ

(الف) – استحالة درنفس محال است چون صور ادراکی درماده نفس قرار می گیرند وبا آن متحد میشوند وکون و فساد نیزدرنفس غیر معقول است‌چون صور ادراکی زائل نمی‌شوند هنگام توارد صور، ناچار ادراکات کمال اولی‌نفسند ومکمّل جوهر آن میباشند نه عرض متأخّر الوجود ازصمیم نفس لذا بدون اشتداد ذاتی، نفس تکامل نپذیرد .

الاول ، فان وجوب المبدأ الاول ليس عن ذواتها، بل وجوب ذواتها عنه، بل يجب ان يكون عقلها للمبدأ الاول لها من جهة تجلى المبدأ الاول لها، فاذا تجلّت لها، عقلته وعقلت ذواتها وذات كل شىء فى الدرجة الثالثة .

لكن لقائل ان يقول : ان العقل الفعّال اذا عقل من ذاته انّ وجوبه من غيره عقل المبدأ الموجب له على سبيل يشبه سبيل الاستدلال وهو عكس البرهان، فجاء من هذا السبيل ان يعقل من ذاته المبدأ الاول، فيقول : ان كان كذلك، فالبصر الذى استعمله من الحركة صحيح ، لانّه اذا عقل وجود ذاته عن غيره ووجود ذاته هو عقليّة ، فيكون عقليّة تلك عن غيره، فيكون نائلاً لكونه عقلاً ذلك العقل عن غيره.

واما وجوده عقلاً لشىء بعده، فليس يكون الا عن ذاته، لان كونه عقلاً لشىء بعده معلول لكونه عقلاً لذاته، لانّ عقليّته فى ذاته علة لعقليّته فى غيره، اذ ذاته التى هى العقلية التى يخصّه ، علّة لكونه ذا عقل لغيره، فاذا نسبت الى الاول ، جاز ان يقول انّه عقل ذاته فعقل الاول، ولم يجز ان يقول : ان عقليّته فى ذاته لعقليّة الاول علّة لعقليّة التى للاول، بل معلوله، اذ كان هذا الوجود العقلى معلولاً لذلك الوجود العقلى نائلاً عنه، ونشير بالمتّحرك الى النائل عن غيره .

واما اذا كان الى مابعده، لم يكن الصحيح الا احد الوجهين دون الآخر ، بل ان كان الوجهان جميعاً انّما يكون الذى بعد فى كونه معقولاً له، وفى كونه ذا وجود لما عقل فائضاً عن العقل، لان العقل ناله من الآخر، وهذا بعد المسامحة فى ان يجعل العقل التامّ اولاً وجود ذاته، ثمّ منه وجود العقليّة الذى للمبدأ الاول، بل الأوجب انّه يعقل ذاته موجود العلّية ، فان ذلك هو وجه التعقل الحقيقى، وهو ان يعقله لماية يكون يتجلّى من العلّة عليه لا نسب كذا اليه الا من العلة بسبب فى ذات المعلول ينال به للعلّة ، فيعقله بعد عقله ذاته . انتهى كلامه .

وانت اذا تحقّقت بحق المقام استغنيت عن اطالة الكلام . فقوله لقائل: تفسير لقول المعلم ، قلنا : انّه لا يتحرك العقل الا اذا اراد علم علّته، ولذلك فسّر الحركة بالنيل ، والمتحرك بالنائل .

وقول الشيخ: «واما وجوده عقلاً لشىء بعده ...» تفسير لقول المعلم: «فان لج احد»، وسيأتيك بيان ذلك حسب ما اظنّه انشاءالله تعالى .

قوله[۷۷] : «وانّماصارت ذات حركة ...» .

لما تبيّن سابقاً انالنفس عقل تصوّر بصورةالشوق ، فقد ظهر ان هيهنا حدثت حركة ، واستعمالالحركة انّما هوالحركة على الاصطلاح الالهييّن ، وليس المتحرك هو العقل لكونه، ثابتاً فی ذاته فی کل حال لا یخرج عنالعقليّة ، والا لزمالإنقلاب ، ولانّ الحركة لابدّ لها منموضوع ثابت،وليس فوقالعقل شیءسویالجوهر ، وهو غير متعين بعد، فالمتحرك هیالنفس يتحرّك علی امر ثابت هوالعقل، فالعقل كالموضوع لحركة النفسی، فاعرف ذلك (الف) وهذا هوالفرض من قوله : فلمّا صارالعقل ثابتاً لم يكن بدّ من ان تكونالنفس متحركة .

وقوله : «والا[۷۸] ...» ای وان لم يكنالنفس متحركة فيكون عقلاً ، اذالمغايرة بينهما ليست الا بالثبات وعدمه، كما ظهر من حدّ النفس ، فلو كانت ثابتة كانت هو والعقل واحداً .

قوله : «وذلك[۷۹] ...» ایسريانالحكم فیسايرالأشياء ، هو انكلمحمول علیشیء ، كالحرارة والبرودة مثلاً حيث كان كل منهما عارضاً للجسم الذی هو ثابت اذا حدثت حركة ، فلا محالة يكونالحركة فیالمحمول الذی هوالعرض، لكونالحركة يستدعی موضوعاً وليس هيهنا الا الجسم .

وقوله[۸۰*] : «غير انّه ينبغی ان يعلم انالنفس اذا كانت فیالعالمالعقلی ...» .

يريدالتفرقة بين حالتی النفس، وذلك انّها اذا كانت فیالعالمالعقلی ، كان اكثر

(الف) – موضوع هرحركت بايد درنفس متحرك موجود باشد نه علت مفيض آن، ونيز متحرك بدون ماده وهيولی بحركت متّصف نمیشود وديگرآنكه موضوع حركت درنفس متعقّل ماده نفس است مع صورة ما علیالتفصيل المذكور فیالأسفار وقلّ من يدركنهه وينال مرامه .

بايد اذعان نمود كه تقرير حركت جوهری واثبات آن درماديات وطبايع ازجمله نفوس، از ابتدای ظهور فلسفه ونُضج آن دريونان و ورود آن درعالم اسلام، حق طلق صدرالحكماست و اين عظيم ازارباب حُسن ظنّ باساتيد ونهايت تواضع درعلميّات با تكلّف شديد ازبرای خود شريك تحقيق سراغ مينمايد والحق انالتحقيق فیهذهالمسألة انّما هو سهمه منالملكوت وقسطه المفاض عنالحق الفيّاض .

حركتها حركة الاستواء، وهي النظر الى ذاتها العقلية والتالية في مبدئها، واما اذا كانت في العالم الحسيّ، فاكثر حركتها نحو الأشياء، وقد سبق ان جبلّتها هي انّها متى توجّهت شطر شيء، فانّها تصير ذلك الشيء، وكل شيء سوى مبدأ لها، فهو دون النفس، فلذلك صارت صورة لكل شيء في نزولها الى الأشياء التي في العالم السفلي، بل كالمادة لكل صورة عقلية في رجوعها الى عالمها.

قوله: «ان العقل[٨١] يتحرّك ايضاً ...».

هذه الحركة من العقل هي الحركة من نفسه الى نفسه، فالضمير ان يرجعان الى العقل، وهي الحركة نحو علته، وقد عرفت في سابق البيانات ان الصورة نفس بالذات، وان النفس عقل بالذات، وهكذا كل سافل بالنظر الى مبدئه العالي، فالعقل مستهلكة عند الله، فالحركة من العقل الى العقل هي فناؤه عن نفسه، وتجلي الله له بالبقاء، فهذه حركة لكن بذلك المثابة، ولذا عبّر عنه المعلم الاول بشبه الكون السكون، اذ السكون عدم وهذه فناؤه بذلك المعنى، وهي في الحركات الحسية من قبيل الحركة العرضيّة، لا الطواليّة التي من العلو الى السفل او بالعكس. فافهم واغتنم.

قوله: «فان[٨٢] لجّ احد ...».

لمّا اخذ السائل في سؤاله تلك الحركة التي بينا للعقل اجترء في السؤال، فقال: انّ العقل له حركة غير هذه الحركة المستوية شبه السكون، وهي الحركة الى الأشياء.

اجاب، لانّه ان سلّمنا انّها حركة اذ قد عرفت ان النظر الى الأشياء ممّا يلزم النظر الى ذاته، لكن تلك الحركة التي يلزم العقل بتبعيّة تعقّله نفسه، والحركة التي قلنا وهي التي منه اليه كلتاهما حركة على الإستواء، لا مائلة، لانّه لم يخرج بذلك من ذاته، ولم يبرح من مرتبة، ولا يزيغ اى لا يميل الى شيء خارج عن الذات، وذلك لكون العقل هو الأشياء التي دونه، فاين الخارج منه؟ وهذا هو حق البيان في هذا المكان وقد عرفت تفسير الشيخ الرئيس مع عظم قدره وعلوّ رتبته.

قوله: «فانّها[٨٣] يتوحّد بالعقل ...».

اقول: هذا كالفذلكة والنتيجة لما سبق، واذا نظرت بعين اليقين فهذه هي المسألة السابعة من الميمر الثاني. والحاصل ان النفس يتّحد بالعقل في مقامين: احدهما — في سلسلة البدو، والآخر في مرتبة العود.

واعلم یا اخی ان‌الإتحاد بمعنی صیرورة‌الشیئین شیئاً، والذاتین ذاتاً، مستحیل لا یجوّزه عاقل، والی ذلك اشار بقوله : من غیر ان تهلك ذاتها . فالمعنی الصحیح للاتحاد هو انّك قد عرفت مراراً ان‌النفس عقل تصوّر بصورة‌الشوق ، فالنفس ذاتها ، ذات عقلیّة . كأنّ‌المادة اذا اعتبرت مستغنیة بكونها جملة معقولات فقط تكون عقلاً ، واذا تعیّنت مع ذلك بالشوق الی اظهار تلك‌الجواهر‌العقلیة كانت نفساً ، فهما واحدة فی العقلیّة ، متمایزة بالشوق وعدمه . الی هذا اشار بقوله : لانّها حینئذ والعقل یكونان شیئاً واحداً واثنین ، كنوع ونوع . ولمّا كان‌العالم العقلی لیست فیه‌التفرقة والقسمة مثل ما فی‌العالم‌الحسی ، بل عالم‌الاتحاد والاتصال ، ولیس فیه شیء منازع شیئاً والا لقابله ، فلیست الأنواع التی هناك كالتی فی عالمنا، فتبصّر . والی هذا اشار بقوله : لیس بینهما وبین‌العقل شیء متوسّط، لانّها معلول‌العقل. ومن‌البین ان‌المعلول هوظهور ما فی باطن‌العلّة ، سیّما فیما لم‌یكن للحركة والزمان تاثیر فیهما ، وظاهر ان‌الباطن والظاهر مجموعهما شیء واحد متحدان ذاتاً متغایران بالاعتبار، ای بالظهور والبطون ، وهذا وجه دقیق. فالعلّة والمعلول فی‌العقلیّات شیء واحد مختلف بالاعتبار ، غیران بالصفات ، وانت اذا تذكّرت قول‌القدماء من انّه لابدّ فی‌الاتحاد من‌الهوهویة والغیریة، والعقل عرفت ما قلنا . ومن‌الله‌العون .

قوله : «فاذاكانت[۸۴] النفس علی هذه‌الحالة ...» .

هذا هی‌المسألة الثامنة من‌المیمر‌الثانی، وهی اتحاد‌العقل والعاقل والمعقول، وهی من مقررات مذهب ارسطاطالیس،كما نقله فرفوریوس الصوری ،لكن الشیخ لما بیّن النقل علی تفسیر ثامطیوس، انكر ذلك كلّ الإنكار ، وان مال بذلك فی بعض تصانیفه. والحاصل : ان‌النفس اذا كانت علی هذه‌الحالة، ای اذا رجعت الی‌العالم‌العقلی وتوحّدت بالعقل ولم تهلك ذاتها، فتكون غیر مستحیلة فی عالمها، لأنّها تعقّل ذاتها وتعقل انّها عقلت ذاتها، ای‌العلم بالعلم، من‌غیر مغایرة هنا، یعنی انّ علمها بذاتها وعلمها بهذا العلم واحد، لانّها یعلم بذاتها، فذاتها علم بجهة وعالم بجهة ومعلوم بجهة ، وهذا واضح فی علم‌الشیء بنفسه وذاتها المجرّدة ، ولمّا توحدت بالعقل كما قلنا والعقل كل‌الأشیاء ، فعند ذلك ایضاً یتّحد‌العقل والعاقل والمعقول. وبالجملة كل ما عقلته بذاته سواء عقل ذاته او غیره، فهو انّما ینال‌المعقول بذاته، والا لم‌یكن عقلیّته بذاته، وكل ما ینال الیه

العاقل بذاته، فهو لا تباين العاقل ، اذالمباين بالذات سواء كان صورة او غيرها ، مباين للذات، فلا يناله الذات، وقد فرض كذلك، هذا خلف لايمكن، فالعاقل بذاته عقل ومعقول وهوالمراد . فقوله : لشدة اتصالها بالعقل وتوحّدها بــه، بيان لكون النفس عقلاً بذاتها كما شرحناه، وغرضه انّ كل عاقل بذاته فانّما يعقل بذاته كل ما هو فى ذاته، ولا يعقل شيئاً خارجاً من ذاته، بل لا يمكن ذلك، اذالمباين (الف) لا يدخل فى ذات الشىء، وذلك قبيح ، سواء كان صورة او غير صورة، فلا يتعلق به عقل. وهذه مسألة شريفة نــافعة جـداً .

قوله : « فاذا فارقت[٨٥] النفس العقل ...» .

هذه هى المسألة التاسعة، يريد ان يبيّن كيفية حركة النفس فى سلسلة البدو والقوس النزولى، وذلــك حين ارادت النفس ان يستقل بنفسها ويتفرّد بما تطلبه من حيث هى نفس، وبما يقتضى ما فى ذاتها من الحقايق الطالبة للظهور فى المظاهر، وهى حالة مفارقتها للعقل ، وعدم التزامها له وميلها الى الاثنينيّة دون التوحيد، وذلك يتأتّى لها بان يصرف نظرها من العقل، والقت بصرها الى شىء ممّا دون العقل، فيحتاج الى الذكر والاسترجاع، فحينئذ تصير ذات ذكر، فان ذكرت الأمور التى فى العالم الاعلى، يوجب انحطاطها ، فان الذاكر والمذكور فى موطن واحد، واما ان ذكرت العالم السفلى، انحطت من العالم العقلى، فان كان شوقها شوقاً كلياً ، انحطّت الى الأجرام السماويّة ، تشبّهت به، كأنّها صارت من جنس ذلك الموطن ، لان شأن النفس (ب) ذلك كما قلنا مراراً والى هذا اشار بقوله:

(الف) - اگر كسى بگويد صور علمى حاصل ازبراى نفوس ازباب انكار حركت درجوهر نفس، اعراض متأخّر الوجود ازنفسند وهرصورتى كه وارد برنفس ميشود درجوهر نفس حلول مى‌نمايد، نتوان ازاشكال او جواب داد وبا اين بيانات خطابى اذعان باتحاد ممكن نيست وكذلك اگر جوهر نفس ثابت باشد با عقل فعّال نيز متّحد نميشود اللهم الا ان يقال ان النفس من ناحية الحركة تصير كل الأشياء الوجوديّة ويصل بالآخره الى باب الله .

(ب) - ومن ينكر الحركة فى جواهر النفوس وذواتها لا يمكن له تصديق كلام المعلم العظيم فى هذه المسأله وان صدقه وقد كابر مقتضى عقله . نفس ازاين باب درهرجا كه قدم گزارد ودر هرموطنى كه وارد شود متصوّر بصورت موجودات آنجا شود كه داراى ذات مبهم باشد وازباب ←

ان النفس اذا ذکرت شیئاً من الاشیاء تشبّهت به .

قوله[۸۶] : «لانّ التذکرة ...» .

هذه هی المسألة العاشرة ، وهی ان النفس انّما تشبه بالاشیاء من جهة التوهم لا من جهة التعقل ، لانّ التعقل کما عرفت یکون بالإتحاد والثبات، فکیف یسیغ التشبّه هناك، واما ان الوهم توجب التشبّه ، فاعلم انّ من ذلك یجب ان یکون تحقق الوهم قبل ورود النفس الی ذلك الشیء ، حتی یصحّ ان یقال التشبّه بسبب الوهم ، وهذا احد الدلائل علی ان النفس کل القوی، ولا شیء منها خارجاً من النفس، فهی العاقلة والمتوهّمة والمتذکرة، وغیر ذلك من القوی . فقوله : لکنّها ، تانیث الضمیر باعتبار کون النفس صارت فی تلك المرتبة واهمة ، ویحتمل ان یکون باعتبار القوّة .

ثمّ قال : لانّها ، ای الإشیاء کلّها فیه، ای فی الوهم، وظاهر انّها لیست فی الوهم، بل فی النفس ، لکنّها لمّا صارت فی مرتبة الوهم، فالنسبة واحدة، ولنذکر علی محاذاة الترجمة فنقول: انّما صار الوهم تشبه بالاشیاء ، ای انّما صارت النفس فی مرتبة التوهّم والتخیّل شبیهة بالاشیاء التی دونها وفی مرتبة العقل متحدة مع المعقولات التی فی العالم العقلی کما سبق ذکرها ، لانّ کل الاشیاء انما هی فی النفس التی صارت وهماً بتذکّر العالم السفلی لا بنوع اول، ای النحو العقلی حتی یتوحّد بها، بل بنوع ثان ، ای النحو الذی بین التجرد المحض والتجسّم المحض ، وهی الوجود المثالی الخالی الذی هو موطن الصور اللّطیفة بلا مادة ، عند بعض ، اوالصور الشریفة التی فی المادة النوریّة الصافیة المجردة عن کدورات الفواشی الکونیّة والاعراض العنصریّة ، وهی الحاملة للصور والمثل العرشیّة عندنا ، وعلی التقدیرین موجود بین العالمین ، ویکفی هذا القدر فی هذا المقام الی ان تصیرا حاله، واذا کانت الأشیاء فی الوهم بنوع ثان متوسط ، ومن شأن النفس کما بیّنا سابقاً انّها کلّما توجّهت نحو شیء تصیر کأنّها ذلك الشیء ، فلما کانت قوّتها ههنا لیست کالقوة العقلیّة التی لها تشبّهت بالأشیاء السماویّة والارضیّة تشبّهاً ما غیر تام، ای لا علی نحو الاتحاد ، بل تصیر کأنّها ذلك الشیء .

→

بودن آن هیولای لابشرط نسبت بصور ادراکی بهرصورتی که متقوّم شود همان شود وبا آن متحد گردد .

والحجّة فى ذلك، انّ وجودالوهم وجود امر متوسط ، فليس له من الثبات والقيام على حال مثل ما فى العالم العقلى ، ولا من التجدد وعدم الثبات مثل ما فى العالم الحسى ، فهو امر بين، بين، وموجود بين العالمين، واذ قد تحقّق ان النفس نفسها جميع قواها، وانّها حيث صار مثلها الى العالم السفلى ، ولا يمكن ذلك الا بالنزول الى منزل بين المنزلتين ، وعالم متوسط بين التجرّد والتجسّم ، وجد ذلك العالم الوسطانى من البارى الحق تعالى بتوسط النفس، ليكون له وجه الى العالم الأعلى ووجه الى العالم الادنى، اذ لو لا ذلك، لزمت الطفرة المعنويّة ، وهى اشدّ استحالة منها فى الحركة الحسيّة ، فاقتضى جود البارى العدل الحكيم وجود عالم صورى هو فى الحقيقة عالم النفس بما هى نفس مختصّ بها، كما ان العالم العقلى مختصّ بالعقل وبالنفس العقليّة المجرّدة عن التلبّس بالمادة ، وقد قلنا : انّ هذا العالم عند الأكثر من الاشراقيين وتابعيهم موطن صورة مخاوطة بالمادة، والوضع مشروطة بهما بالنسبة الى آلتها، وعند بعض الفقراء عالم الصور اللطيفة الشريفة، لكن مع المادة النوريّة المجرّدة وانّك اذا رجعت الى وجدانك وجدت جميع ادراكات الوهم والمتخيّلة محفوفة بمادة ما، والوهم نفسه فى مادة لطيفة من الأرواح الدماغيّة التى من سنخ هذا العالم المتوسط، وهم يقولون بذلك مع قولهم بتجرّد تلك الصور عن المادة، مع ان المدرك على الإسم الفاعل اشرف من المدرك على الاسم المفعول، لأنّه كالفاعل.

وبالجملة، لمّا احدث الله تعالى ذلك العالم لمكان تصرّف النفس بماهى نفس، فكانت الأشياء التى تطلبها النفس فى العالم الحسى وجدت بايجاد الله تعالى بتوسط النفس فى هذا العالم الوسطى بهذه الصور، قلنا على الاختلاف ، فكانت النفس هى العلّة القريبة لها، صارت النفس متشبّهة بها، اى صارت صوراً للمادة الشريفة المجرّدة النوريّة العرشيّة، وهو المشار اليه بقوله : على قدر ما ترى من تلك الأشياء فى ذلك العالم . كالصّور المنتزعة من الحسّى بعينها ، وهذا التشبيه غير تام بالنسبة الى التشبه الذى للنفس بالصور العقليّة التى اتّحدت بها، بخلاف الصور المثاليّة ، فانّها معاولات للنفس، وانما النفس قد ظهرت بتلك الصور ، لا انّها صارت متوحدة . والى ذلك اشار بقوله : ولا تخلّص لاحدهما دون الآخر . اى بحيث لم يكن فيها اثر من الآخر، بل ان كانت تميل الى احد الجانبين ، فليست تترك الجانب الآخر ، والا لم يمكن لها التخاص من العالم السفلى والرجوع الى العالم العقلى . وظهر من ذلك ان النفس اذا ذكرت شيئاً من الأشياء صارت

مثل ذلك الشیء ، شریفاً كان ذلك الشیء كالسّماویّات، ام دنیّاً كالأرضیّات، لكن ذلك بتوسّط العالم المثال الوسطى، كما حقّقنا ذلك بهذا البیان المبسوط .

قوله : «ترید[۸۷] الآن ان ترجع ...» .

اراد بیان ان الوهم هو الذكر ببیان آخر غیر ماذكر من البیانات .

قوله : «وانّما[۸۸] یأتیه الخیر الاول ...» .

هذه هی المسألة الحادیة عشر، وهی، ان ذكرت مقدمة لبیان المراد المذكور، لكنّها فی نفسها مسألة شریفة عزیزة المنال، وهی انّ لكل موجود وجهاً خاصّاً الـی الله ، به یصل الفیض منه تعالى الى ذلك الموجود من دون توسط الاسباب، وبه یتجلى الله تعالى لـذلك الموجود سعة ورحمة ، فلكل موجود وجهان، لست اقـول : احدهما ، وجه الى ذاته، وهو السلب والعدم، ووجه الى الله وبه تحقّقه وجمیع شئونه، فان اطلاق الوجه على العدم لا وجه له، وانّما هو عدم الوجه ، وای وجه للعدم واللا شیء ، بل احد الوجهین ، وجهه الـى مبدئه من دون توسط الأسباب والمسببات ، ومن ذلـك ورد فی الصحیفة السجادیّة زبور آل محمد «صلى الله علیه وآله» حیث قال علیه السلام: كلّ نعمك ابتداء.

والوجه الثانی، وجه الشیء الى خالقه بتوسط الأسباب، وبذلك الوجه تصل الفیوضات المتوقّعة على ترتیب الاسباب والمسبّبات .

وذكر المعلم الاول هذا الحكم فی النفس، ومنه یعلم الحكم فی سایر الموجودات. بیان ذلك على ما قال : ان النفس اذا كانت فی العالم الاعلى، فربما اشتاقت الخیر المحض وربما اشتاقت الـى العالم السفلی ، فعلى الاول یأتیها الخیر المحض ، ای یتجلّى لها بتوسّط العقل، بان تراه النفس ظاهراً فی المظهر العقلی متجلّیاً بانوار عظمته فیه ، وعند ذلك یظهر لها الظاهر والمظهر، وهذا المقام وان كان المظهر مستهلكاً عند الظاهر، لكن لا یخلو من شائبة رؤیته الغیر، وعلى الثانی ـ وهو الذی اشار بقولـه : بل هو الذی یأتیها . وهو بـان یتجلّى علیها من الوجه الـذی لها الى الله تعالى من دون تـوسّط شیء من عقل وغیره ، بل عند استهلاك الكلّ فـی نظرها ، بل هـلاك نفسها اولاً ، والى ذلـك اشار بقوله : ان الخیر المحض الاول لا یحیط به شیء ولا یحجبه شیء ولا یمنعه مانع من ان یهلك حیث یشاء ، ای من ان یتجلى كیف یشاء واین یشاء . وفی خبر اهل البیت «علیهم السلام» فی بیان هـذه الحالة لرسول الله «صلى الله علیه وآله» ، ولكن حیث لم یكن بینه «صلى الله علیه وآله»، وبین الله، احد ، ولا یسع فی هذا المقام حجاب ولا مانع، اذ لیس

التجلى بأن يبقى ذلك الشيء ، والا فقد احاط به الشيء ؛ احاطة المحل الى الحال ، وهذا وجه معنى قوله : لا يحيط به شيء . فلذلك قال : فاذا اراد النفس اتاها . اى اذا اراد الله ان يظهر للنفس من الوجه الذى لها الى الله ، وهو الوجه الذى كانت هالكة الذات ليس لها من نفسها شيء ، وان الكل ، اى كل شئونها من الله اتاها ، بصيغة الماضى من الإيتان ، اى ظهر وتجلى لها ، وحينئذ لا شيء منها كما قلنا حتى ذات النفس فلم يمنعه تعالى مانع من الظهور وفى خبر الدعاء : سجد وجهي الفانى لوجهك الباقى . اشارة الى الوجه الخاصّ الذى لا يتوسّط شيء . قوله ثانياً : وذلك انّه انّما سلك . اى عدم المنع والحجب ، انّما يكون اذا سلك الخير الاول الى الشيء الأخير بتوسط ما بينه ، وهو الوجه الثانى من الوجهين اللذين بيّنا ، واما اذا سلك الى الشيء الاخير بلا توسّط ، فبالطريق الاولى ، اذ لا واسطة هناك حتى يتحقّق المنع وعدم المنع ، هكذا ينبغى ان يفهم هذا المقام .

قوله : «فان[٨٩] لم يشق النفس ...» .

قد عرفت ان الشوق شأن النفس ، لانّها مظهر المشيّة ، فهى لا تخلو من شوق ، فاذا لم يشق الى الخير المحض ، بأن توجهت نحو العالم السفلى ، واشتاقت الى بعض ما فى هذا العالم ، وقد سبق انّها كلّما توجّهت الى شيء ، تصوّرت به ، فانها يكون من ذلك الشيء ، اى تصير بصورة ذلك الشيء على قدر ما تتوهّمه وتذكره ، لما قلنا انّها تصير ذات ذكر حين اشتاقت الى العالم السفلى ، فانها متى اشتاقت الى العلو ، فنت عن نفسها وعن كل شيء ، ويبقى ببقاء الله ، فلم يحتج الى الذكر ، فالذكر مع التوهم ، فيحدث من ذلك عالم المثال المنفصل ، فعالم المثال للنفس الكلّية بمنزلة القوة المتخيّلة منّا المسماة بالخيال المتّصل ، وكذا صار المدرك لذاك العالم هو تلك القوة منّا ، فتبصّر بعد قوله : فتصير .

قوله : ومن اعجب العجائب ان الشيخ الرئيس مع عظم قدره وجلالة مرتبة فكره فى الفلسفيّات لمّا لم يذق (الف) من اذواق هذا المشرب العذب الذى اذقناك منه رأس(ب)

(الف) — شيخ اعظم چون تحوّل ذاتى وحركت جوهرى را منكرست وازطرف ديگر تشكيك در ذاتيات را نيز روى اصول وقواعد خود نفى نموده است، على المبنى اتحاد نفس با صور عقلى وعقل فعّال را شديداً مورد اشكال قرار داده است ومسلّماً اعتقاد بعالم مثال صعوداً ونزولاً با مبانى او منافات دارد، وعجب ازمحشّى فاضل است كه حركت درجوهر را بهتبع ملا رجبعلى ←

انملة ، حمل الشبّه هیهنا علی ما یقرب من التشبه الذی یثبتون فی حرکات الافلاک وقد سقط ما بین السماء والأرض قال فی التعلیقة التی علی قول المترجم ، اما ان تنحطّ الی الأجرام السماویّة (الی آخره) ان الانفس علی السماویّة من حیث هی جسدیّة ومن حیث هی محرّکه لا علی سبیل ما یتحرّک المشتاق بل علی سبیل ما یتحرک طالب الحرکة ، فهی مدرکة الاحوال الجسمانیّة بتوسّط ادراکها لجسمیّتها ادراکاً جسمانیّاً جزئیّاً یفارق لإدراک الصرف، فهی تدرک جسدها وتحریکها وما یشارک اجسامها فی الحرکة ، فتدرک نفس ذلک ما یلزمها ممّا بعد اجسامها وما یتبعها من الامور التی ینتسب الیها اذا رفعت الی مبادیها ، فیکون ادراکها لأجسامها علی ضرب یلیق اجسامها ، فیکون انّما تشبه بالادراک باجسامها من حیث اخذ صورتها، ویستبع من صورتها صورة غیرها ممّا یتولّد وما یقارنها ویشارکها فی التاثیرات الصادرة عنه تتشوّق المبادی المفارقة علی ضرب آخر لیس الآن الکلام فیه، فیکون لها ذکر بذلک الحظّ من الإدراک .

فاما الانفس الأرضیّة فانّها تتشبّه ایضاً بالامور المدرکة الارضیّة ، وبتوسطها یتوصل الی ادراک الشبه، وکل واحد من الشبیهین هو مرتبة نازلة بالقیاس الی التشبّه بالعقل . وذکر المعانی العقلیّة ، وهو الانتقاش بالمعانی المعراة عن القشور المخالطة لها القریبة منها المعراة عن الجزئیّة التی هی من غواشی المعانی المنزّهة الکلیة التی هی تجرید المعنی عن اللواحق القریبة . فللنفوس تشبّهات ثلاثة : تشبیه بالعقل لیکون فیه کالذکر للمعانی العقلیّة ، وتشبیه بالأجرام السماویة ، وتشبیه بالأجرام الارضیّة ، واستحصال کلّ تشبّه بعد زواله هو تذکیر ما دوامه ذکر وحفظ ما» انتهی کلامه .

←

شدیداً مورد انکار قرار داده ومعذلك به‌اتحاد نفس با صور عقلی وارباب انواع قائل شده است وبا تفاخر وابتهاج بذات کلمات ملاصدرا را درباب اتحاد بدون ذکری ازقائل به‌عنوان تعلیق دراین جا آورده است مگر امکان دارد که آدمی معتقد شود به‌تجرّد تام نفس درابتدای وجود ونیز قائل شود که نفس هرصورتی راکه تصوّر نماید بآن صورت درمیآید.نفس اگر درابتدای وجود جوهر مجرّد بالفعل متحصّل باشد، قهراً هرصورتی که برآن وارد شود عرض خواهد بود که در وجود متأخّر ازمعروض ومنضم با آن می‌باشد .

(ب) – تقلیداً لاستاذه من دون ان یشعر بعدم ملائمته لمبناه او مبنی شیخه الملا رجبعلی .

ثمّ انّه ذكر فى شرح قول المترجم : «انما يأتيه الخير الأول بتوسّط العقل ...» .

بهذه العبارة : «ان المتوسّط يتوسّط على وجهين، فان منه موصل، ومنه حاجب. واذا كان المتوسّط المتوسط موصلاً جانباه بعد الايصال كأنّه غير متوسط ، لأنّه اذا وصل ما يصل بالمتوسط ، فمن حيث وصل لا يتوسط ، وان كان من حيث وصل لا يتوسط، وان كان من حيث به الوصل توسّط .

واما المتوسّط الحاجب ، فهو الذى لولاه ، لوصل الشىء . والخير الأول يصل منه ثلاثة اشياء : احدها ـ الوجود ، الثانى ـ كمالات الوجود ، والثالث ـ جلية ذاتها ونيلها ومعرفتها على الوجه الذى يمكن، فالمتوسط الموصل اما ان يتوسط فى كمالات الوجود، فيكون موصلاً لكمالات الوجود. واما ان يكون موصلاً لجليّة ذاته، فهناك يكون الموصل مرتفعاً اذا وصل، فيكون الشىء مشاهداً لجلية الحق مشاهدة بلا توسط من حيث هى مشاهدة ، وان كانت بتوسط من حيث هى مشاهدة معلولة لجلية الحق غير محققة بذاتها عن القوابل ، وان كان المقبول لا يقع الا بمتوسط، فذلك توسط الايصال ، وهو رفع توسط الحجب، فيكون التوسّط كأنّه زوال التوسط، فيكون جليّة الحق سارية الى اقصى ما يصحّ ان ينالها نيل المعرفة سرياناً للحجب» انتهى .

والفرض من نقل هذين الكلامين ، ان يظهر للمنصف السالك سبيل الحق بنور الولاية، انّ اسرار هذا الكتاب ممّا لا يناله مثل هذا العظيم مع توغله فى الفلسفة ، وانّه لمّا اراد الخوض تكلّف بمثل هذه التكلّفات وتعسف عن الحق ابعد مما بين الأرض والسماوات، فكيف الظنّ بساير اهل النظر ؟ وقد قال ارسطاطاليس على ما نقل عنه : «ان هذه الاقوال المتداولة كالسلّم نحو المرتبة المطلوبة فمن اراد ان يصحلها فليحصّل لنفسه فطرة اخرى» لعلّه اراد بالاقوال المتداولة الحكمة الرسميّة وهى كالمرقاة لما قاله هناك.

قوله : «فان [٩٠] قال قائل ان كانت النفس بتوهّم ...» .

هذه هى المسألة الثانية عشر، والسؤال توطئة وتمهيد لها، وهى ان البسيط الذى حقّقنا بهذه البيانات ، انّه كل الأشياء التى دونه بنحو جملى لم يحتج الى معرفة شىء منها واستحصالها اذا كان فى موطنه ومرتبته ولم تنزل عن مقامه كالنفس حين كانت

فی‌العالم‌العقلی فانّها لا تحتاج الـی تذکّر مافیها من‌المعقولات ، وهـذا العقل (الف) البسیط حَری بان یطلق علیه‌الجهل، لکن هذا الجهل اشرف من‌العلم الذی عندنا فـی هـذا العالم‌الجسمانی ، بل‌النفس حین کـانت فی‌العالم‌العقلی کانـها یجهل مادونها من المعقولات التی‌اشتملت علیها وطلبت‌علم مافوقها من‌العقل والعلّة‌التی هی‌الغایة‌المطلوبة لکلّ شیء .

وصورة‌السؤال هی: انّکم قلتم، ان‌النفس اشتاقت الی ما فی‌العالم‌الحسی بتوهّمها له، والتوهم هوالذکر ، فاذا صحّ ذلك قبل ورود هذا العالم ، فلیجز بعده .

والجواب‌من هذا التوهم الذی‌کان‌قیل: انّما هو توهّم عقلی،بمعنی انها لمّا کانت کل‌الأشیاء علی‌النحو الجملی علی قیاس مـا یقوله‌القوم من‌العلم الاجمالی . نعم من شأن ذلك‌العلم ان‌یتعیّن ویتمیّز،اذا توجّهت‌النفس الیها، ولهذا کان هذا العلم جهلاً ، لکنّ الجهل الذی هو اشرف من کـل صور مکتسبة تفصیلیّة ، لأن‌المعلومات کلّها حاضرة لدیه بحیث اذا ارادت واحـدة منها ، امکنت ملاحظتها ، بمعنی اذا ذکرت‌الأشیاء التی هناك ، ای من‌حیث انّها من ذلك‌العالم‌الشریف ، لم تنحطّ الی اسفل، وهذا مثل ان یجهل‌العقل مافوقه من‌العلّة الاولی، فانّه لما لم یصل‌العقل بکنهه، فهو جهل، لکن هـذا الجهل من‌العقل لما فوقـه اشرف جمیع‌العلوم‌العلماء لانـه مشاهدة للجمال وفناء عنده واضمحلال‌الکل لـدیه . وکذا اذا ذکـرت‌النفس تلك‌الأشیاء من‌حیث اقتضائها لـلجلاء والاستجلاء فی‌العالم السفلی ، انحطّت ، ومن ذلك یظهر ان‌العقل الذی هو علّة‌النفس

(الف) – حق آنستکه قدما قاعدهٔ : بسیط‌الحقیقة کل‌الأشیاء را درمسألهٔ علم تفصیلی هرعلت مجرد مقوم وجودمعلول نتوانسته‌اند مورداستفادهٔ تام قراردهند، لذا درعقل بسیط اجمالی کشف تفصیلی‌صوررا انکار کرده‌اند و گفته‌اند: حق درمرتبهٔ‌ذات عالم‌است‌باشیاء بالاجمالی وتفصیل‌رادر عقول مفصّله جستجو نموده‌اند ، لذا درعلم اجمالی چون صور مادون تمیّز درمرتبهٔ علم اجمالی ندارند ، قهراً این مرتبهٔ اجمالی علم نسبت به‌تفاصیل خـالی ازجهل نمی‌باشد ، چون شیخ اعظم دیده است‌که این‌علم اجمالی کافی ازبرای ایجاد اشیاء نمی‌باشد درعلم عنائی‌که «برنامج» وجود عالم است به‌صور مرتسمه قائل شده است .

لذا ملاصدرا گوید : این علم نسبت به‌تفاصیل صور دست کم ازجهل ندارد .

يجهل ماتحته جهلاً هو اشرف من معرفة كل عارف، لأنه كل الأشياء ، فلا يحتاج الى معرفته، لعدم باعث على التوجّه الى ذاته ، فانّه مستغرق فى نور عظمة الله بحيث لا يشغله شاغل، فمعرفة الأشياء بعضها ببعض، جهل عند هذا العلة من العقل، لانّها اكتسابى انفعالى، فليست بمعرفة صحيحة تامّة . وهذا الأصل ، اى : كون البسيط الحقيقة كل الأشياء التى دونه، ومع ذلك لا يسمّى علماً ، على انّه اشرف من جميع العلوم ، ممّا قد ورد فى حكمة اهل البيت عليهم السلام، حيث ذكر مولانا الرضا ، عليه السلام ، فى جواب عمران الصابى، لما سال عن العلم الاول تعالى شانه قبل وجود الأشياء ، قال عليه السلام: انّما يكون العلّة بالشىء لنفى خلافه اى الذى ذاته علم وكلّه علم مالم يظهر فى الوجود غيراً لاباس بعدم اطلاق العلم الذى (ب) هو التميز او ممّا يلزم التميز فتبصّر هذا هو

(الف) – وليعلم، ان العلم يتبع الوجود، ويدور معه حيثما دار ويكون فى مرتبة واجباً وفى مرتبة ممكناً فى موطن جوهراً او عرضاً وفى عرصة الذات غيب محض وهو مقام متبوعه بحسب غنائه الذاتى لذا كليه مراتب وجود، مراتب علم حقّند بمعنى عالميته لا معلوميّته وتحت هذا سرّ عظيم ، اشار اليه ثامن اقطاب الوجود . اما كيفيّة علم مجرد بذات خود وبمعلولات ومعاليل خود عبارتست ازشهود معلول خود درمرتبه ذات خود تفصيلاً لكون البسيط كل الأشياء التى مادونه بنحو اعلى واتم وهذا علّة علمه بمعلول خود درمقام مرتبهٔ معلول علماً تفصيلياً حضوراً اشراقياً. اما علم مجرّد بعلت خود عبارت از انكشاف علت جهت معلول بقدر وجود معلول نه باندازه وجود علت، لذا ازآن بعلم بوجه تعبير نموده‌اند . اما اطلاق جهل براين علم ازباب مسامحه است .

(ب) – شارح علامه دركتاب اربعين، درشرح حديث عمران صابى علم درمرتبه وموطن ذات را انكار نموده وكلام امام همام عليه السلام، را – العياذ بالله – برآن حمل نموده است . درموطن ذات اسماء وصفات تعين ندارند ومقام ذات چون صرف وجود است صرف علم نيز هست ولى نه بلحاظ مغايرت بين عالم ومعلوم – لان كمال التوحيد نفى جميع التعيّنات – چون علم مثل وجود دراين مرتبه بكمال اطلاقه العارى عن جميع القيود حتى قيد الاطلاق بايد اعتبار شود، لذا اطلاق علم بلحاظ تحقق تعين علمى برمقام ذات با اطلاق ذاتى منافات دارد، لذا ذات ينبوع علم وقدرت ووجودست واما توجيه كلام مؤلف اثولوجيا ازجهت اطلاق جهل براين مرتبه، نفى علم حصولى است كما تفطّن به الشيخ .

←

اللایق لشرح ذلك المقام .

والشیخ لمّا لم یذق هذا الذوق ولم یسلك طریق الاشراق : حمل الجهل علی الجهل بالامور الجزئیّة ، ونحن ننقل عبارته بعینها لیکون عبرة لاهل الاعتبار ، قال فی قوله : «غیر انّ ذلك الجهل اشرف ...» ، جواب الشك ، ان النفس فی حد ذاتها لا یجوز لها ادراك جزئی معین، فلا یکون لها شوق جزئی، بل یکون نوع من الشوق الکلی، وان کان الی جزئی کالشوق الی الغذاء مثلاً ، حتی یتعیّن بسبب عن الشوق ، ولا یکون اذن الشعور بالبدن بحسب ذلك التغذیة شعوراً جزئیّاً ، کذلك لایکون تذکّر البدن اذا بقی بعده ذکراً وهمیّاً بل عقلیّاً غیر مخصص ، وهذا الضرب من الادراك وان سمیّته توهماً عقلیاً، فهو جهل بالجزئی من حیث هو جزئی، الا ان ذلك الجهل لیس جهل نقص بل جهل مشرف . وهذا کما قیل : ان لا یعلم فی کثیر من الاشیاء افضل من ان یعلم .

والجهل جهلان : جهل، لما هو فی الرتبة العالیة ، وجهل بما هو فی الرتبة السافلة ، وکل واحد له حکم غیر حکم الآخر ، فالشیء العالی قد یجهل کنهه لکونه مجهول الکُنه

←

باید توجه‌داشت که بطور کلی حمل کلام اثولوجیا برآنچه ارباب‌شهود راجع بمقام‌ذات ونحوهٔ تمیّز معلومات درذات‌واحد وعدم‌معلومات ومعلولات بوجود‌تمیّزی قائلند‌درست نمیباشند ، چون موطن ذات ونحوهٔ علم ذات بذات وانطواء کثرات دروحدت‌اطلاقی ذات، خالی ازاشکال بل مناقشات نمی‌باشد ، چون این کتاب ازیکی از اتباع افلاطون است که به‌علم تفصیلی ازباب عدم تحقق معلولات در ذات قائل نیست ، این کتاب بفرض‌آنکه ازمعلم باشد ، اوچون تصریح بصور مرتسمه نموده است ، وملاك علم تفصیلی را درصور مرتسمه وعلم عنائی جستجو نموده است و افلاطون واتباع او ازاشراقیه ملاك علم‌تفصیلی حق را درمرتبه وجود مُثُل‌نوری اعتبار کرده‌اند، چون درعلم بکثرات، ملاك کثرت وتمیّز وجودی باید واقعیت داشته باشد وچون علم بمعدوم مطلق تعلق نمی‌گیرد واشیاء به‌تفصیل درذات‌وجود ندارند، ناچار علم‌تفصیلی درآنجا نمی‌باشد .

بهمین مناسبت صدرالمتألّهین تنها فیلسوفی است که تمهید مقدمات وتأسیس قواعد کلیه باثبات علم تفصیلی حق درموطن ومشهد ذات پرداخته است .

ومما ذکرنا ظهر ما فی کلام المحشی من الخلط والاشتباه وتحقیق الکلام تفصیلاً یحتاج الی مجال واسع .

والشيء السافل قد يجهل كنهه لكونه فى ذاته مجهول كنهه كالجزئى ...» انتهى .

قوله : لانّه لوعرفها معرفة تامّة لكان هو فوقها وعلة لها» .

دليل على ان العقل لا يعرف مافوقها من العلة معرفة تامّة ، وفى ذلك تصريح بانّ العلم التامّ بالشيء انّما يكون بالاحاطة التامّة، والمحيط بالشيء يكون فوقه، وهذا انما يصحّ فى العلة بالنظر الى معلولها ، اذا لشيء الى ما يشتمل عليها كالعقل بالنظر الى المعقولات التى احتوا عليها وان كان ذلك ترجع الى العليّة ، لانّ ما فى ذات العقل هى الحقايق الخارجيّة التى صدر منه بتوسط النفس .

وبالجملة فالعقل التام لا يتحقق الا بالايجاد المستلزم للاحاطة ، فلو كان العقل يعقل العلّة الاولى عقلاً تامّاً لكان محيطاً بها وعلّة لها ، فتصير العلّة معلولاً والمعلول علة .

والشيخ الرئيس قال فى تعليقه على هذا القول بناء على مذهبه من العلوم الصورى بهذه العبارة : «العقل لا يتصوّر فيه الحقيقة الالهيّة الا بضرب من المقايسات واعتبار اللوازم ، وبالاشياء الخارجة عنه كما يفطن من طريق الرسم ، ولو كان ذات العقل ذاتاً يتوصّل من ذاته الى ان يستثبت له حقيقة كنهه الاول، كان ذات العقل موجبة لذات الاول حين يلزم عنها اكتناه ذات الاول، واذا كان ماهيّته غير موجبة لماهيّة الاول بل الأمر بالعكس ، لم يكن على ذات العقل العقل نائل عن ذاته الى ذات الاول ، بل انّما يطلّع عليه حقيقة ذات الاول من ذات الاول من حيث يجب له لطلوع على كل مستعدّ قابل وجوباً من جهته، وليس جهة القابل الا الاستعداد، فيكون ادراكه من حيث ينال عنه فقط من غير وجوب من ذات العقل ولا لميّته اصلاً ومن عادة القوم ان يجعلوا مثل هذا الإدراك فى التصوّرات والتصديقات جميعاً ناقصاً غير مكتسبة . واما الكلام المفصّل فيه فليتامل فى الكتب والمباحث المشرقيّة» انتهى .

قوله : «اضطرّت[91] ان يكون هناك ايضاً تقبل الآثار ...» .

هذه هى المسالة الثالثة عشر وهى، ان النفس اذا صعدت الى العالم العقلى، فلا تحس ولا تتوهّم. وبالجملة لا تتذكّر شيئاً من العلوم الانفعاليّة المكتسبة فى هذا العالم الحسى، بل المعقولات التى هناك كلّها علوم فعلية فى ذات النفس العقليّة ، وان كانت نتائج لما اكتسبته هيهنا فمال اذا صارت فى العالم العقلى لم تذكر شيئاً ممّا علمته، ولا سيّما اذا كان العلم الذى اكتسبته دنيّاً اى علماً متعلّقاً بالامور الخسية كقوانين الطبابة والبيطرة

ومعرفة الصناعات بل علـی رفض جمیع الأشیاء التی نالت من هـذا العالم ، والا لزمها بالضرورة ان تکون فی عالم العقل الذی هو عالم الفعليّة والشهود، والحضور اثر الصورة والقبول والانفعال وامارة الاستعداد والامکان الاستعدادی لانّها مرتبة متآخمة الوجوب بل عالم الوجوب علی مایراه اهل الحق وهذا قبیح لکونه خلاف مقتضی طبیعة العالم العقلی علی انّه لو قبلت تلك الآثار لکان ذلك بتوسط الوهم ، وقد سبق ان النفس کلّما توهّم شیئاً صارت متشبهة به متصوّرة بصورته، فیلزم ان یکون اذا کانت النفس فی العالم العقلی الصرف، یضطرّ ان یکون فی عالم المثال والخیال بل فی عالم الحس وموطن الزوال .

ثمّ ان الشیخ الرئیس جزاه الله خیراً قـال فی بیان تلك المسألة : «انّ المراد بذلك نفی العلم بالجزئیّات» وانت خبیر ان الشأن أعلـی من ذلك قال بهذه العبارة : «اقول انّ النفس لا تتذکّر احوال العالم من حیث هـی جزئیّة ، وبهذه الجهة یکون مذکورة ، والا لوجب ان تعرض لها الانفعالات الجسمانیّة ، لأن ادراك امثال هذه الأشیاء یکون بانفعالات جسمانیّة ، فانّها انّما یمکنها ان یتصورهـا التصور المشوب الـی القوّة المتوهّمة المتصوّرة، وذلك انّما یکون لها اذا انفعلت بتوسّط آلة بدنیّة وصار لها الآثار الخاصة بالعالم الجسمانی ، فتکون المفارقة کانّها مواصلة ...» .

ولم یدر الشیخ ان هذا العالم کلّها شهود فی شهود وتجلی فی تجلی، والنفس فی هذا العالم الشریف لم تتوجه الی غیر انوار العظمة والجمال وسطوات العزة والجلال، وقد ذهلت عن نفسها وترکتها فی جانب فکیف بغیرها فلا تغفل (الف) . قوله[۹۲] : «ونرید الآن الخ» .

هذه هی المسألة الرابعة عشر والخامسة عشر، اما الاولی ففی توحید النفس ذاتیّاً وصفاتیّاً وفعلیّاً ، **وهـذا احسن**، حیث عبّر عن هذا التوحید بذکـر العلة التی لأجلها وقعت الأسامی المختلفة علی النفس، لأن ذلك یفید، ان النفس فی کل موضع کانّها بتمامها فیه، وبذلك سمّیت باسم یناسب ذلك الفعل، وهکذا فی موضع آخر. وهی مسألة عظیمة شریفة فی معرفة النفس قد اشیر الی مقدمیتها فیما قبل، وهی ان النفس کل قواها لا

(الف) – هرنفسی با حفظ نیل بمقام تجرّد بمقام فناء تام نمیرسد تا غیر حق را نبیند وفناء اختصاص به عقول اصلیه وعقول لاحقه سالك طریق باطن دارد نه عقول متحلّی بصور عقلی انفعالی ومجرد قابل هیئآت مکتسبه، ازاعمالی که بین او وحق حجاب اندرحجابند .

بمعنى انّهامجموع قـوى كانّها اتّحدت معها، بل علـى معنى انّ لها قوة واحدة هى ذاتها ، فهى بذاتها النامية الحساسة الدراكة الفعّالة جميع افاعيلها ، لـكن صدور تلك الأفـاعيل بعضها عنها وظهورهـا منه من دون توسط آلـة واداة ، وبعضها بتوسّط ، والمتوسّط ليس لها فعل اصلاً ، بل بعضه كالفاس للنّجار، وبعضه كالشبابيك والروازن للمناظر .

واما الثانية ، فهى ان النفس مـع كونها من عالم القدس والتجرّد ومـوطن الوحدة والبساطة الحقة ، فهى تتجزّى وتقبل القسمة بـالعرض ، والجسم لما بيّنا انّها كلّما توجهت الى شىء فهى تصير كانّها هو، وهذان الاصلان عظيمان فى معرفة النفس طريقان لمعرفة الربّ وتوحيداته الثلاثة ، وبها يدفع كل رأى من الآراء الباطلة فى النفس كما يظهر للمستبصر .

قال بعض الاساتيد الاعلام وهو ممّن (الف) وصل الى ذروة هذا المقام : «الحق انّ الانسان له هويّة واحـدة ذات نشآت ومقامات ويبتدى وجوده اولاً من ادنى المنازل ويرتفع قليلاً قليلاً الى رواحة العقل (ب) والمعقول كما اشار اليه سبحانه بقوله : «هل اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكـوراً» الى قوله : «اما شاكراً وامـا (ج) كفوراً» ولم يكن للنفس مع البدن رابطة اتحادية لا كرابطة اضافيـّة شوقيـّة ، كـما زعم انّها كمن يعشق مجاوراً لم يكن سوء مزاج البدن وتفرق اتصاله هو، لا للنفس الا حسياً كالام عقليـّة او وهميـّة، فالنفس الانسانية لكونها جوهراً قدسيـّاً من سنخ الملكوت، فلها وحدة جمعيـّة هى ظل الوحدة الالهية ، فهى بذاتها قوة عقليـّة اذا رجعت الـى موطنها الأعلى متضمـّنة لقوة حيوانية على مراتبها من حد التخيـّل الى حد الاحساس اللمسى ، وهو آخر مرتبة الحيوانيـّة فى السفالة ، وهى ايضاً ذات قـّوة نباتيـّة على مراتبها التى ادناها الغاذية واعلاها المولـّدة، وهى ذات قـّوة محـرّكة طبيعيـّة قائمة بالبدنىّ ، كما قـال فيلسوف الأعظم ارسطاطاليس من: ان النفس ذات اجزاءٍ ثلاثة، نباتيـّة وحيوانيـّة ونطقيـّة،

(الف) – اراد به صدر ائمّة الحق واليقين صاحب الاسفار .

(ب) – الرواحة : وجدانك السرور الحادثات عن اليقين – م .

(ج) – س ٧٦، ى ١-٤ .

لا بمعنى تركيبها من هذه‌القوى، لانّها بسيطة‌الوجود، بل بمعنى كمال جوهريتها وتمامية وجودها وجامعيّة ذاتها لهذه‌الحدود الصوريّة، وهذه‌القوى على كثرتها وتفنّن افاعيلها معانيها، كلّها موجودة بوجود واحد فى‌النفس، ولكن على وجه بسيط لطيف يليق بلطافة النفس، كما ان معانى‌الانواع‌الجسمانية توجد فى‌العقل متحدة لكن بوجود عقلى تام‌الوجود صايرة ايّاه بعد ما ارتفعت عنده من حدالمحسوسيّة الى حدالمعقوليّة، وكما توجد فى‌العقل جميع‌الانواع‌الطبيعية على وجه ارفع واعلى، فكذلك توجد بوجود‌النفس جميع القوى‌الطبيعية والنباتيّة والحيوانيّة وجوداً نفسانيّاً ارفع من وجودها فى موضعها. وبالجملة‌النفس الآدمية تنزل من اعلى تجرّدها الى مقام‌الطبيعة ومقام‌الحاس والمحسوس ودرجتها عند ذلك درجة‌الطبايع والحواس، فتصير عنداللمس مثلاً العضواللامس، وعندالشمّ والذوق عين‌الشام والذائق، وهذه ادنى الحواسّ، واذا ارتفع مقام‌الخيال كانت قوّة مصوّرة، ولها ان يرتفع عن هذه‌المنازل الى مقامات‌العقول القادسة، فيتّحد بكلّ عقل ومعقول ...» انتهى كلامه، اعلى‌الله مقامه.

قوله[٩٣]: «والجسم يحتاج الى‌النفس ليكون منبثّة فى جميع اجزائه ...».

فى بعض‌النسخ يحتاج الى‌الجسم، ليكون منبثّة فى جميع اجزائه. ويؤيده انّ الجملة‌السابقة عليه ذكر بيان احتياج‌الجسم اليها بقوله: اذا راينا طبيعة‌الأجسام تحتاج الى‌النفس لتكون حسّية. فالظاهر ان‌الجملة الثانية لبيان حاجة النفس الى‌الجسم وعلى الجملة سرّ ذلك هو ما قال الشيخ‌اليونانى على مانقل عنه: «ان‌الفلك موضوع فى‌وسط النفس» ومعناه على ما ارى‌المجرّد الذى هو‌النفس الكلية‌الالهيّة التى‌تلك‌الأنفس اشعّة نورها واضواء شمسها، لمّا كان نسبة‌المجرد الى ذى‌المقدار نسبة واحدة فاذا نسب هو اليه يكون ذلك باحاطة‌الشبيهة باحاطة‌الدايرة لما فى‌وسطها، والا لاختلفت‌النسبة، وهذا واضح. فشروق نور‌النفس على‌الجسم‌الكل من جميع جهاتها يتحصّص لا بذاتها، بل باعتبار نور‌المحاط، ففى كلّ شبكة وروزن يظهر ضوء حسب استعدادها شدّة وضعفاً وياخذ ذلك‌المقدار من‌الكل نصيبه قدر سعة درجته، فتلك‌الضوء التى هى عبارة عن النفوس الجزئيّة‌المنبعثة عن‌النفس‌الكلى السّماويّة والأرضية فى كل واحد من حصص هذا الجسم‌الكلى يتحصص ايضاً حسب تجزيه.

قوله: «وانّما التفاوة بين‌النور الأصل وتلك‌الأضواء مع اشتراكهما فى‌التحصص»

يظهر من ان النفس الكلية لشدة نوريّتها الذاتيّة لم ينحل ولم يتنزّل من مقامها العقلى، بخلاف الأنفس الجزئية كما دريت سابقاً فتبصّر .

قال بعض العارفين فى كيفيّة تكوّن الجنين، ان المادة تستعدّ لامر واحد هو النفس، ولكن النفس لها آلات ولوازم قوى متخالفة يتّحد نحواً من الإتحاد ، فوجب ان يكون فى المادة استعدادات بالقوّة مختلفة، يتّحد على ضرب من وجوه الوحدة ، وهى كيفيّة المزاج ؛ كاتحاد اشياء فيها تركيب .

ثمّ كل قوة يجب ان تكون فيها هيآت هى لوازم لتلك القوّة بها تصير فعّالة، فسبب هذه الآلات ينقسم عضواً واحداً الى اعضاء بشره، وبسبب اختلاف ترتيبات القوى يختلف اوضاع هذه الأعضاء ، وهذا كما انّه بهيآت وجدت فى الاول والعقول الفعّالة اعنى المعقولات ، وجد ما بعدها ، وكأنّه ينتقش فى العقول تلك الصّور على سبيل اللزوم ، فكذلك ينتقش فى القوة الفاذية مثلاً صورة شكل الانسان بشركة المادة لوجود هذه القوّة فى المادة ...» .

والفرض هى الإستبعاد فيما نحن فيه ، وان كان كلامه فى مقام آخر وهو صدور الأفاعيل عن النفس بتوسط قواها وهيآتها .

قيل : وسبب ذلك ، انّ جميع الموجودات التى بعد الاول تعالى يشتمل بوحدته على لوازم وهيآت ومعانى كثيرة بحسب مقام ومرتبة فى الوجود يحاكى السبب الاول فى كونه واحداً ، ومع وحدته عين جميع الصفات الالهيّة والأسماء الربانيّة ، وانّه الكلّ فى وحدة . فالنفس الانسانية مجتمع فى ذاتها جميع ما يتفرّق فى البدن وصور الأعضاء ظلال لاختلاف القوى المدركة والمحركة المنبثة آلاتها فى ساير الأعضاء انبثاث الروح المنبعث من القلب فى الاوردة والشرائين ، وتلك القوى مع اختلافها وتشعّبها يجتمع فى البدن وصور الأعضاء من القوى فى وجود النفس ويتّحد بها النفس كاتحاد العقل بالمعقولات» .

اقول : فكان البدن والقوى والأعضاء هى تفاصيل ما اجمل واندمج فى النفس ، لكن لضيق درجة الجسم انبثّت النفس حسب مراتب قواها، وبيانها التى فى ذاتها فى الجسم، كالجوهر الذى يضع واحداً واحداً من جواهر المخزون فى بساط الشهود لكن لما خلق له.

قوله : «فان[٩٤] قيل: النفس لا يتجزّى فى حسّ اللّمس ...» .

لعلّ مبنى السؤال انّه لما كان عارضاً لمجموع البدن من حيث هو مجموعه كما قيل فى الشكل المخروط وامثاله .

فالجواب : انّ هذا قياس مع الفارق ، فان المخروط قد حلّ لا من حيث ذاته المنقسمة، بخلاف قوّة اللّمس، فانّها قدعرض للبدن من حيث انّه جسم متجزى باعضاء واطراف، وهذا هو المراد بقوله : لأنها ابدان . اى كأنّها صارت عين البدن وكل جزء من اجزائه (فتدبّر) .

قوله : «فكذلك[٩٥] قوة النفس النّامية ...» .

اعلم انّ هذه القوى انّما امتازت بعوارض انسانيّة من تقدّم بعضها على بعض واستخدام بعضها قبل بعض كأنّها بمنزلة اجزاء للنفس الانسانيّة بالمعنى الذى قلنا فى صدر المسألة ، وانبثّت فى اجزاء البدن كل قوّة فى موضع يليق بها ، فيقسم النفس اولاً الى اجزاء ثلاثة : نفس نباتيّة ، وموضها الكبد، ونفس حيوانيّة (الف) ، وموضها القلب، ونفس انسانيّة ، وسلطانها الدماغ . وهذه النفوس متعاقبة فى الحدوث والبقاء ، فالانسانيّة مخدومة القوى كلّها تخدم العقول وتستخدم قوّتان : محركة ، ومدركة . والمحركة اما باعثة ، او فاعلة . والمحركة الباعثة يسمّى بالشوقيّة ، ولها شعبتان : احديهما ـ شهوانيّة، والأخرى ـ غضبيّة يخدمها المحرّكة الفاعليّة ، وهى تستخدم الأوتار والرباطات المتصلة بالأعضاء المستخدمة لها ، ففى خدمة الشهوة يجذب الأوتار الى جانب المبدأ وهو القلب ، وفى خدمة الغضب يوجبها ويمدّدها الى خلاف تلك الجهة للدفع .

واما المدركة فقسمان : قسم يدرك من خارج ، وقسم يدرك من داخل. والمدرك الداخلى الطف واشرف من المدركات الخارجيّة ، وهى بمنزلة القشور والنّخالات ، وكل منهما ينقسم باقسام مشهورة . وهذا تعديد القوى على سبيل التصنيف، اى جعلها صنفاً صنفاً ، لا انواعاً حقيقة .

اذا عرفت هذا فاعلم، ان العقل الذى مخدوم الكلّ مجرّد عن هذا العالم ذاتاً وتعلقاً، وموطنه العالم العقلى .

(الف) ـ موضع نفس النباتية الكبد والحيوانيّة القلب والانسانيّة الدماغ .

والنفس لما عرفت انّها هبطت بتوهّمها ذلك العالم، فهى مجرّدة عن العالم ذاتاً لا تعلّقاً ، وهى فى موطن الوهم ، فالوهم مجرّد الذات عن الجسم لا مجرّد التعلق ، فعالمه عالم المثال المجرّد عن المواد العنصريّة ، لا عن المادة اللطيفة النورانيّة . وكذا الخيال حكمه حكم الوهم ، والصور التى فى هذا العالم المثالى صور نوريّة جسمانية ، لا كتعدّد العالم العنصرى، لأن صور الخياليّة وان كان يتميّز الأجزاء فيها بعضها عن بعض، الا انّه لا تزاحم ولا تضايق هنا، بل الصور كلّها فى هذا العالم فى حضوره واحدة ، وهذا من التوسع الالهى حيث يكون ذلك العالم المثالى اوسع من هذا العالم الجسمى العنصرى باضعاف مضاعفة، ومع ذلك يكون فى جنب العالم العقلى فى حيّز خردلة، فكيف حال الصور التى فيه. فالرّوح الدماغى هو كرسىّ سلطان النفس وموضع قواها الادراكيّة من سنخ هذا العالم ، ولذا يشاهد فيه الكبير والصغير ، ولا مزاحمة ولا ممانعة .

واما القوّة النباتيّة والنّامية والحيوانيّة ، فهى الطف من الحواس الظاهرة ، وهى اشدّ تجسّماً لكونها فى ظاهر البدن الكثيف ، وهى من القوى الباطنة ، وهذه النسبة وقعت بين النباتيّة والحيوانيّة ، لأن موضع النباتيّة الكبد، وهى : جسم كثيف بالنسبة الى جسميّة القلب الذى هو موضع القوى الحيوانيّة من الشهوة والغضب : والدليل على لطافتها : انّها لا يفعل افاعيلها بآلات البدن من الحواس والأعضاء الظاهرة .

فقد ظهر : ان قوى النفس على نحوين : احدهما ــ ما يتجزّى بتجزّى الجسم ، الا انّ بعض ذلك اشدّ تجسّماً ، وبعضها اقلّ .

والقسم الثانى ، وهى التى يخدمها الحواس، ويرد عليها ما اكتسبها، وهى لا تتجزّى كالأرواح الدماغيّة ، كما بيّنا فى الوهم والخيال، وهذه الحسايس كلّها ينتهى الى تلك الحواس الباطنة ، فيعرف تلك الأشياء الواصلة اليها وتميّزها ويتصرّف فيها من غير قبول وانفعال، بل من قبيل الفعل كما يزعمه الظاهريون من الفلاسفة، بان ادراكها بانتقاش الصور الذى يلزمها الانفعال، بل ادراكهما كما قلنا بتوجّهه لا الى الظاهر ، ومشاهدتها لما فيه، وذلك فعل. وتحقيق عالم المثال على النحو الذى ذكرناه، وان كان قد مضى ما يشير وجوده، لكن سيجىء تفصيل القول فى ذلك فى مقامه انشاءالله تعالى .

قوله : «فنقول[٩٦] ان لكل قوة من النفس موضعها ...» .

اراد ان ذلك التجزّى وحصول المواضع لا لحاجة النفس اليها لأن تبثّ فيها قواها،

بل قد علمت انّها تفعل قوّة واحدة افاعيلها، لكن لمّا كان كونها فى‌البدن اضطرّها الى انبثاث تلك‌القوى وانتشارها لما ليس البدن مقام‌الجمعيّة والاتحاد، بل هو عين مرتبة‌الخلاف والافتراق، فلذلك جعلت‌النفس كل واحد من تلك‌المواضع مستعدّة، لان تظهر منها افاعيلها، فاذا هيّأتها على‌النحو الذى يلايم لقبول فعلها، اظهرت قوّتها من تلك‌الأعضاء، والا فليس للنفس كما بيّنا مراراً قوى مختلفة، ولا هى مجموع قوى حتى اذا تعلّقت بالبدن، انتشرت تلك‌القوى المجموعة فيها، بل تلك‌القوى فى‌النفس بنوع بسيط هى‌ذاتها الوحدانيّة البسيطة، فلمّا كانت هى‌الفاعلة المعطية تلك‌القوى للأبدان، نسبت اليها لانّهاجهات افاعيلها، فهى‌اولى بان ينسب الى‌النفس، والا فهى قوى‌الأبدان، وكلّ ما فى‌المعلول من‌الخيرات والامورالشريفة فهى اولى بأن‌ينسب الى‌العلّة، وان‌كلّه من‌العلّة، لكنّ النقصانات والخسايس لما نشأت من‌ضعف استعدادالمعلول اوخسّتها، لم يجز ان ينسب الى‌العلّة.

قوله: «ان لم[٩٧] يكن كل قوة من قوى‌النفس فى مكان ..».

اراد ان كون‌القوى فى مكان، انّما هو لاضطرار كون‌النفس فى‌البدن بوجوه:

الأول - انّه لو لم‌يكن كذلك، لم‌يكن فرق بين‌النفس فى عالمها العقلى، وهبوطها الى العالم‌السفلى، فيكون وجودالبدن لها امراً باطلاً معطّلاً، ولا تعطيل فى‌الوجود.

والثانى - انّما جاء فى‌البدن لتكتسب من هذا العالم الجسمانى بالتحريكات والادراكات اشياء يستعد بها للصعود الى‌عالمها، ولم يمكن تحصيل ذلك الا. بذلك‌القوى ولذلك قال ارسطو: «من فقد حسّاً، فقد علماً».

قوله: «فان[٩٨] بعض قوى‌النفس فى مكان ...».

السؤال واضح، وجوابه انّه لوكان كذلك لكانت‌النفس لم‌يكن بتمامها فى‌البدن، بل بعضها فيه وبعضها خارجة، ولمّا كانت قوى‌النفس ليست غيرذاتها لزم من‌ذلك تجزّى ذات‌النفس وذلك قبيح.

قوله: «ونقول بقول[٩٩] مستقصىً ...».

هذا باطن المسألة التى سبقت، وهى‌المسألة السادسة عشر فى‌الحقيقة، وهى انّ قولها: سابقاً ان‌النفس تتجزّى بالعرض حسب تفرّق قواها فى مواضع‌البدن، انّما هو قول ظاهرىّ، وان‌كان لا يخلو من تحقيق، لكن الحق‌الحقيق بالتصديق، ان‌النفس ليست فى‌البدن، ولا قواها فيه، سواء كانت داخلة فى‌البدن، او خارجة عنها وفى‌عالمها،

بـل تلك المواضع انّما جعلتها النفس فى البدن وعيّنتها كـالروازن والرواشن بظهور افاعيلها، وان النفس وقواها كلّها مجرّدة عن المادة، مقدسة عن الجسمانيّة والعرضيّة، وذلك لأن المكان مطلقاً يحيط بالشىء المتمكّن وذلك يتوقّف على كون المتمكّن جسمانياً، فكلّ ذى مكان جسم، والنفس وقواهـا التى اتّحدت بها ليست جسماً ولا جسمانيّاً .

وقولنا : ان كل قوة من النفس فى مكان من البدن ، لا نعنى بـذاك، بل اردنا انّها يظهر فعلها الخاصّ من هذا المكان، وفعلها الآخر من ذلك المكان ، وذلك لضيق درجة الجسم وعدم سعته الذاتيّة، لأن يجتمع فيه الأفاعيل المتفنّنة، وهذا معنى قوله : لان الكل من الجرم لا يكون فى المكان الذى فيه الجزء . فاما النفس ، فكلها حيث جزئها، لا انّ هيهنا جزءاً وكلّاً فى الحقيقة . فتبصّر – وكيف يكون النفس التى هى عين قواها فى مكان، وهى علّة المكان ، ولا يحيط المعلول بالعلّة ، بل العلّة محيطة بالمعلول احاطة خارجة عن الاين، اذ هى قبل الأين. اما كون النفس علّة للمكان، فلانّها علّة للجسم حيث جسمت، وتعطى الصورة للهيولى ، وفتحقّق الجسم والمكان على الاطلاق من لوازم الجسم ، وعلة الملزوم علّة لجميع لوازمه على ما هو التحقيق .

قوله[١٠٠] : «ونقول : ان النفس ليست فى البدن ...» .

هذا القول وما قبله وما بعده تنبيهات على تجرّد النفس .

اقول : هذه وان كان استحسانات ومقبولات ، لكن لمّا ذهب بعض الأقدمين على ما نقل الشيخ فى الشفا عنهم الى كون النفس كالأجسام اوالاعراض ، سلك فى الإبطال على ما يوافق زعمهم. فمن القائلين بالجسميّة من جعلها من الاجـرام الذى لا يتجزّى كريّاً ، ليستسهل دوام الحركة ، وزعم ان الحيوان يستنشق ذلك بالتنفس ، وان النّفَس غـذاء النفس يستبقى النفس بادخال ما يخرج من ذلـك الجنس من الهباء عند الأجـزاء التى لا تتجزّى التى هى المبادى ، وانّها متحرّكة بذاتها كما ترى من حركة الهباء .

ومنهم من قال : انّها ليست هى النفس، بل ان محركها هى النفس، وهى فيها تدخل البدن بدخولها .

ومنهم من جعل النفس ناراً ، ورأى النار دائم الحركة .

ومنهم من رأى الشىء يدرك ماسواه، لانّه متقدّم عليه ومبدأ له، فوجب ان تكون النفس مبدءاً ، فجعلها ناراً ، او هواءاً او ارضاً او ماءاً .

ومال بعضهم الى القول بالماء لشدّة رطوبة النطفة هى مبدأ التكوّن .

وبعضهم جعلها جسماً بخاریّاً ، اذ کان یری البخار مبدأ الأشیاء ، الی غیر ذلک من الاراء الفاسدة ظاهرها . ففی هذا الکتاب سلک فی الابطال علی مسلک ما یعتقدون ، فقال اولاً : ان النفس لیست فی البدن ، کما یکون الشیء فی الظرف لیشمل تلک الأراء جمیعاً .

ثمّ ابطل بوجوه بعضها خاص وبعضها عام .

الوجه الأول : انّه لو کان کذلک لکان مماسّاً لها بسطحه ، فیکون البدن فارغاً عنه ، فیکون غیر ذی نفس ، فلا یکون کمالاً له ، اذ الکمال ما یصیر له الشیء نوعاً ، ای الأمر الناقص المبهم تامّاً وحقیقة نوعیّة ، وظاهر ان المکان مباین للمتمکّن ، ولا یحصل من اجتماعهما نوع محصّل ، اذ صورة الاستدلال علی وجود النفس صدور الآثار من الاجسام لا علی وتیرة واحدة ، واذ لیس من المادة المشترکة والجسمیّة العامّة ، فهی لخصوصیة فی الأجسام وقوّة فیها ، وکل قوة یصدر عنها الآثار لا علی وتیرة واحدة ، یسمی نفساً ، فهی اسم لها لا من حیث ذاتها ، بل لکونها مبدأ تلک الآثار ، فیجب کونها تقوی علی تلک الأفاعیل قوّة ، وبالقیاس الی المادة التی یجتمع منها جوهر نباتی او حیوانی صورة ، وباعتبار کون طبیعة الجسم الذی هو الجنس ناقصة ، وبانضیافها الیها تکمّل نوعاً خاصاً ، وکمالاً ، ولیس للمتمکن بالنسبة الی المکان هذه الخصوصیات فتدبر .

الوجه الثانی : لو کان کذلک ، لزم ان یسلک النفس الی البدن سلوکاً تدریجیّاً قلیلاً قلیلاً ، کما یسلک الماء الی الکوز ، ویجب من ذلک وجود الظرف بتمامه قبل المظروف الذی هو النفس ، وقد ثبت فی الاصول الفلسفیّة ونحن قد اشرنا الی بعضها سابقاً ، ان النفس هی الفاعلة للبدن بامداد کلمة الالهیّة واعانة ملک من الملائکة المدبّرة وقوّة من القوی السّماویة ، وانّ فیضان النفس دفعیّ ، بل غیر زمانی فی النظر الجلیل .

ثمّ هذه الحرکة اما حرکة اینیّة ، وهی می قبیل الماء حقیقة ، کما هو ابسط من بعض الأقوال ، یلزم ان یبطل بعض النفس لنشف الظرف اياها ، کما یشاهد فی الکوز ، وهذا قبیح ، لانّه یلزم ان لا یکون النفس بتمامها موجودة .

واما ان یکون حرکة فی الإشتداد من الأضعف الی الاشدّ ، وقد بین فی مکانه انّ تلک الحرکة یجب ان یکون فی کل آن نوع لا یکون قبل ولا بعد ، وبهذا المعنی عبّر عن انعدام النوع السابق بالنّشف والاضمحلال . وهذا ایضاً غیر جایز ، لانه ان کان فی جمیع مراتب الاشتداد یصحّ اطلاق النفس ، فیکون النفس انواعاً غیر متناهیة ، وان لم یصدق فی اثناء

الحركة (الف) ذلك الاسم ، بل يصير فى منتهى الحركة (ذلك الاسم بل يصير فى منتهى الحركة) نفساً فتلك الحركة يستدعى موضوعاً تتوارد عليه الصور الى ان تحدث النفس، فذلك الموضوع اولى بان يكون بدناً للنفس، على انّه يلزم تقدم البدن على النفس ، وقد قلنا : انّه ليس كذلك .

الوجه الثالث : لو كان كذلك، اى لو كانت النفس فى البدن كالجرم فى المكان ، فيكون هى لا جرماً على مايقتضيه السبقيّة ، ولعلّه كان بزعمّهم ايضاً بالدليل الذى ذكرنا فى اثبات النفس، ومن البين : ان المكان هو البعد المجرّد وهو المكان الحق ، وهو لاجرم، والنفس ليست بجرم كما قلنا ،ينتج من الشكل الثانى، ان المكان الحق هو النفس ، فلا حاجة للنفس الى المكان ، لانّه هى، فالنفس هى الكل ، لأن المحمول اعم ، والكل محيط بانجزء يحصره ، ولعلّ هذا هو الذى قد نقلنا من الشيخ اليونانى احد تلامذة ارسطو، من ان الجسم الكلّ موضوع فى وسط النفس. ولعمرى هذا غاية ما يقال فى حل هذا المقام.

الوجه الرابع : لعلّه اخذ من راس وغير بالسؤال والجواب بقوله : فان قال قائل : لابدّ من ان تقول، ان النفس فى البدن كالشىء فى المكان ، ثمّ سلك فى الجواب طريقة القول بالسطح فى المكان على المذهب المشهور عن ارسطو وهو الصحيفة الأقصى ، اى الابعد الذى هو السّطح الباطن، وهو ليس بجرم ايضاً ، لكنه جسمانى، بخلاف البعد ، فلو كانت النفس فى المكان ، لكانت فى تلك الصحيفة ويكون اثرها فى مكانها، فيبقى ساير اجزاء البدن بلا نفس . وهذا الوجه غير الوجه الاول بادنى عناية كما ذكرنا من قيد التأثير.

الوجه الخامس : ان البدن يتحرّك بتحريك النفس ايّاه، فلو كان مكاناً للنفس لزم ان يكون هو المحرّك للنفس كما هو الشأن فى المكان والمتمكّن، ولكان اذا فسد البدن لزم ان يفسد النفس ، كما انّه اذا فسد المكان بطل المتمكن من الحالة التى كان عليها، وتلاشى كالماء اذا فسد الكوز ، وليس المتمكّن الذى هى النفس كبعض الأمور الذى يمكن ان يقع فى اى مكان اتّفق ، بل هى لو كانت كذلك لكانت خاصّة بالبدن ، بل نفس خصوصيّة المكان ، فيفساده يفسد حقاً ، والحال ان النفس عند مفارقة البدن اشدّ ثباتاً واظهر بقاءاً للبرهان على بقائها بعد خرابه .

(الف) - الحركة الجوهرى .

قوله[١٠١] : «ان المكان هو بعدها ...» .

على مايراه افلاطون الالهى . غرض السائل ، انّا نقول : بان المكان هو البعد ، فاذا كانت النفس فى البدن كالشىء فى المكان، يكون على القول بالبعد سارياً فى جميع اجزائه، بناءاً على ما قالوا : ان البعد المكانيّة اصل بعد المتمكن من دون امتناع ، لانّ منشا الاستحالة اليه اصل الذى هو الماديّة لا يوجد فى احدهما .

فالجواب : ان البعد المكانى الذى هو الفراغ قد شغله البدن وملاه ، فلو كان للنفس مكان يكون البدن الذى هو المالى مكانه ويلزم منه اليه اصل المستحيل اذ لم يبق للبعد المكانى فراغ حتى يكون مكاناً للنفس ولو بقى فراغ لكانت النفس فى هذا الفرغ دون البدن فليتأمل .

اقول: لم اجد لهذه الاقناعيّات الى الآن محملاً يوجب الركون اليه لاحد من الناظرين فى هذا الكتاب ، وما ذكرته غاية مايمكن ان يقال فى تصحيح تلك الخطابيات .

قوله : «وليست النفس[١٠٢] ايضاً فى البدن كالشىء المحمول ...» .

يريد ابطال كون النفس عرضاً مزاجيّاً ، او غيره، والدليل على ذلك : انّ الشىء المحمول اما من آثار ذلك الشىء الحامل ، او من الخارج ، وعلى التقديرين يكون للحامل دخل فى وجوده، اما على الفاعليّة ، اوالقابليّة ، ويشماهما كونه اثراً للحامل ، والشىء المحمول انّما يفسد بفساد الحامل ، وان كان يبطل بغير ذلك، فلا يضرّ فى الدليل ، والنفس ليست كذلك، لانّها يفارق البدن من دون بطلان البدن ، بل ببطلان العلاقة فقط، والبدن باق الى ماشاءالله تعالى .

قوله : «وليست النفس[١٠٣] فى البدن كالجزء من الكل ...» .

صورة الجواب ، ان الجزئيّة والكلّية اما من قبيل التركيبات الغير الحقيقيّة كما قلنا فى كون النفس فى البدن كالشىء فى الظرف فقد بيّنا بطلانه ، واما ان لا يكون كذلك، بل بحيث يحصل منهما مزاج ثالث كالمعاجين ، او نوع ثالث كالهيولى والصورة ، فيكون كل ما يفعل النفس من الافاعيل يصير موضوعات لنفسه ، مثلاً او اعطت النفس شكلاً للبدن ، لكانت نفسها ايضاً موضوعة للشكل المذكور الى غير ذلك من الامور (الف) .

(الف) — واعلم ان البدن باعتبار كونه المادى المستعد لقبول النفس مقدم على البدن ، لأن ←

قوله : «وليست ايضاً فى‌البدن[104] كالكل فى‌الأجزاء ...» .

وتلك لاستلزامه المفاسدالسّابقة سيّما لزوم كونها موضوعة لنفسها، وهو فى هذا القسم اظهر ، وكونها مركّبة مع‌البرهان على بساطتها على ان‌الكلام فى‌الجزء الآخر من الكلّ، بل هو نفس او غيرها ينتهى الى مالاطائل تحته .

قوله : «وليست‌النفس[105] مثل‌الصورة فى‌الهيولى ...» .

وذلك لانّها لوكانت صورة ، لكانت من صورالنوعيّات ، لانّها مخصّصه للأجسام، وهو ظاهر، والصورالنوعيّة لا تفارق‌المادة الا بفساد انفسها، كما فى‌الاستحالة وفى الكون والفساد، واليفس تفارق‌البدن بغير فسادها ، بل يكون حينئذ اشد ثباتاً على ما ثبت من‌بقائها بعد فسادالبدن. ويمكن تقرير ذلك بـ: انّ الصور انّما تفارق‌المادة بفساد تلك‌الصور والنفس بعكس ذلك، فانها مادةالبدن بفساد تلك‌المادة .

وايضاً الهيولى وجودها الصدورى قبل‌الصورة ، لانّها صادرة عن‌العقل، والصورة صادرة عن‌النفس، والبدن ليس قبل‌النفس، لان‌النفس كما قلنا : هى التى تعطى‌الصورة للهيولى ، وتجعل الهيولى مصوّرة بالصورة، فيجعلها جسماً، فالنفس تكون علّة للجسم، ولا ريب ان‌البدن جسم، فلا يمكن ان‌يكون‌النفس صورة البدن ، لانّها لو كانت كذلك ، لكانت محمولاً للبدن‌حالاً فيه، والمحمول معلول للحامل فتصير العلة معلولةً لمعلولها. ومن‌البيّن : انّ المعلول اثر والعلّة مؤثّرة ، والعلة مطلقاً سواء كانت علّة فاعليّة او قابلية ، حكمها التأثير، والمعلول بالنظر الى‌العلة المطلقة كالمتأثر ، فيلزم ان‌يكون‌المؤثر متأثراً من متأثّرة ، وبالجملة يلزم ان‌يكون‌الفاعل قابلاً لمفعوله، وذلك غيرمعقول .

فان‌قال قائل : ـ هب ـ ؟ ذلك فى‌النفس الكلّية، ولانسلّم ذلك فى‌الأنفس الجزئية، اذ من‌المعلوم ان‌البدن باستعداده التام يصير قابلاً لفيضان‌النفس، وذلك ممّا اتّفق عليه اهل‌العقل وقامت عليه‌البراهين القاطعة فلا يكون‌النفس علّة للبدن ؟

قلنا : اما اولاً ، فليست‌النفوس الجزئيّة الا اشعّة نورالنفس‌الكلية الملكوتيّة وخصوصيات تعلقاتهابحضيض‌المادةالكلية فحكمها حكمها .

←
النفس فى‌المادة فى‌الابتداء نفس بالقوة وبالحركة تصير نفساً نباتياً ثم حيوانياً ثم نفساً انسانياً .

ولا يخفى كه اطلاق صدور ووجود برهيولى قبل ازصورت به‌نحو مجازست لانّه امر عدمى صادر بتبع‌الصورة . هيولى مستند بجهت امكانى عقل وصورت به‌جهت وجوبى آن مستندست .

واما ثانیاً ، فان المنیّ لیس فی ذاته جوهراً تامّ الجوهریّة فی تحصّله النوعی ، ففی صورته الطبیعیّة حکمها حکم المادة الاولی فی قصور تجوهرها عن التمام، الا بما ینضاف الیه من الصور شیئاً ، فیصیر بها شیئاً نوعیّاً ، ولا ریب انّ اختلاف اشکال الأعضاء وتعیین مواضع القوی وکون کل عضو علی صورة خاصّة ، لابدّ ان ینتسب الی امور نفسانیّة مستغنیة عن اغراض علویّة مؤدیة علی عالم عقلی وسرّ سبحانی، ولیست ممّا ینسب الی المادة المنویة کما یقوله الأقوام مع اختلافهم فی ذلک ، ولا الی قوی سفلیّة من الطبایع الی الجسمانیّة ، لان فعلها لا یکون الا علی نمط واحد، ولا یمکن فیها فنون الأغراض فیجب ان یکون من النفس .

واما ثالثاً ، فنقول: ان السبب الفاعلی للبدن اما ان یکون امراً عدیم الادراك والقصد، او ذا علم وادراك . والاول یبطله شهادة کل ذی فطرة سلیمة انّ فاعل هذا الترکیب والترتیب البدیع والنظام المحکم ، ان یکون امراً عدیم القصد والشعور .

والثانی ، اما ان یکون هو الباری، او احد العقول او النفس، لا سبیل الی الأولین ، لأن فعلهما لا فی المادة کما ثبت فی محله ، فبقی ان یکون النفس ، ولیس النفس الخارجة کالأبوین ، او غیرهما، لأنّه علی القول بذلك، لا یکون دائماً ، بل برهة من الزمان الی ان یتقوّی نفس المولود علی هذا القول، وهذا شنیع لاستلزامه ان یعتور الفاعلان الطبیعیان علی الفعل الواحد، ولا یجوز ذلك الا فی الصناعة ، فتعیّن ان الفاعل نفس ذلك البدن لا محالة ، لکن فعلها اما ان یکون اختیاریّاً مسبوقاً بارادة وعلم زائد علی ذاتها ، وذلك شنیع، لان العلماء الذین خاضوا فی العلوم الطبیعیّة والإلهیّة ، لا یمکنهم معرفة کیفیّة خلق الأعضاء واشکالها ومقادیرها واوضاعها وترتیب قواها کل فی الموضع اللایق به الا قلیلاً مع ممارسة التشریح ومزاولة التنفیر والتنقیح ، فکیف یصحّ ان یکون فی ابتداء التکوین یفعل ذلك (الف) بالقصد والارادة، فاضطرّ الأمر الی ان یکون فعل النفس من دون

(الف) – ایها الجلیل اذا افاض الله من خزائن جوده علی البدن نفساً مجرّداً تام الوجود والتجرّد ، آنهم تجرّد عقلانی، چهچیز مانع تأثیر او دربدن برسبیل افعال ارادی می‌باشد ؟ ، مجرّد تام مبدأ وجود خود وآثار وجودی خویش را درك نماید وعشق او بذات مبدأ و حبّ او بوجود خود بالفعل است نه بالقوه ، چون نفس درصمیم ذات ماده ندارد ؟ مگر آنکه قائل شوی بمعطّل بودن نسبت بافاعیل خود ولا تعطیل فی الوجود فلامحیص عن القول بکون النفس فی ابتداء الوجود عین المواد وکونها صورة مادیة متهیأة لقبول الفعلیات علی سبیل التدرج والحرکة الذاتیة.

اعتبارالقصد والارادة ، لا باعتبارعدم‌القصد والارادة ، وفرق ما بينهما .

وهذا ايضاً على نحوين : احدهما ، ان فعلها للبدن على سبيل الاستقلال ، او على ضرب من‌الطاعة والخدمة لأمرالله ، والاول غير جائز ، لانّها غيرمستقلة فى‌الوجود فضلاً عن‌الايجاد ، اذا لكل لا يملكون لانفسهم ضرّاً ولا نفعاً ولا حياة ولا نشوراً . فظهر انّ هذه‌التشكيلات والتصويرات بتقديرالعزيزالعليم ، وانّها على يدى صانع حكيم ، وهو امر من امرالله تعالى ، وكلمة من كلماته‌الفواعل ، وملك خلّاق من‌الملائكة‌المدبرات باذن‌الله فى الارض والسّماوات . وهى طلسم هذا النوع‌العظيم كما ورد فى‌الخبر النبوى -ص- ، من ان بعدالأربعين من سقوط‌المنّى يبعث‌الله ملكين خلاقين ، ولعل احدهما امر من‌الله تعالى ، والآخر قوّة‌النفس الكليّة وشعاعها الساطعة من تلك‌الكبّوة‌المنويّة ، وبالجملة ذلك‌الامر النازل من‌القوى‌السماوية باستخدام تلك‌النفس المطيعة لأمرالله الخادمة لارادة الله وحكمته ، وهذه‌النفس تنقلب فى‌اطوارالكون كيف يشاءالله - ففى بعض - كذا - .

الثانى شأنها تصويرالموادّ بصورها المناسبة لإستعدادها ، كما فى‌الأرحام ، وفى بعضها تصويرالقوى الحسّاسة بصورها المناسبة لجوهرالحسّ من‌المحسوسات التى هى محاكية لمعقولات عالم النّور ، وفى طور آخر شأنها تصوّرالمدارك الباطنة تصورالخيالات والاوهام ، وفى‌نشأتها الآخرة‌شأنها تصويرالذوات بصورالحقايق والمعانى الالهيّة والعلوم‌الربانيّة ، ثمّ الى ماشاءالله من‌الدّرجات العالية فى رضوان‌الله تعالى والمنزلة الرفيعة : «الا الى‌الله تصيرالامور» فاحتفظ بذلك فى دفع‌الاوهام والشّكوك التى (الف) فى تلك‌المسالك . الى هنا تمّ بيان ما فى‌الميمرالثانى والحمد لله .

(الف) - حكماى اشراق جميع امور مربوط بقواى مادى را ازتصوير وتشكيل وتنميه و ديگر افاعيلى كه مشّائيه آنرا بمواد ، وصور نوعية اعضاء وقواى مبادى افاعيل نفس مستند ميدانند بربّ‌نوع مستند نموده‌اند ودرنتيجه بكلى جهت وجنبهٔ مقام تشبيه نفس را انكار كرده‌اند، وحال‌آنكه نسبت ربّ النوع‌بكلية مواد وقواى مبادى افاعيل جهت سوافل نفس متساويست .

تعليقات بر ميمر ثالث

قوله: «وهذا[106] يذكر مقالة الجرميين ...» .

الجرميون، هم الذين لم يعتقدوا غير الجسم، وزعموا، ان كل موجود فهو جسم، فقالوا ان النفس هى ايتلاف اجزاء الجسم، فجعلوا اقوى الجواهر الروحانية اجساماً، وافاعيلها صادرة عن الجسم، اذ ليس شىء غير الجسم عندهم .

قوله[107] : «فنقول ان افاعيل الأجرام انما يكون بقوى غير جرمانية ...» .

اثبات هذه المقدمة الجزئية يناقض كلامهم ان كل موجود جرم .

قوله[108] :«والدليل على ذلك ...» .

اثبات للمقدمة المطلوبة باثبات وجود الكيفية الى قوله: كذلك يكون ساير الكيفيات كلها .

قوله[109] :«ونقول: انه لو كانت القوى اجراماً ...» .

دليل على كون النفس غير جرم، بناءاً على زعمهم، ان الهيولى فى الأجرام واحدة . وانها الجسم، وانها تفعل بالكيفيات التى لها . وقوله: فانهم لم يعلموا، بقولهم الآخر . وقوله: فان قالوا، ان الحى، بيان لدليلهم، وقوله: قلنا، جوابه. وقوله: انتفشت، بالفاء والشين، اى انتشرت وتفرقت . وفى هذه اللفظة تصحيفات لا يظهر لها وجه .

وحاصل الجواب: ان الحافظ للبدن والممسك له ليس تلك الأخلاط، بل هى واشياء آخر، على ان تكون الاخلاط بمنزلة المادة للبدن، والنفس تصورها بصور مناسبة ويمدها بايصال ما يتحلل من تلك الأخلاط، لانها دائماً فى السيلان والذوبان، وكلما تحلل منها تحدها النفس التى هى غيرها، والا، لكانت الاخلاط اذا فنيت، ولم يكن نفس تقيمها، بطل الحى ومات. فالاخلاط علة هيولانية والنفس علة فاعلية .

وايضاً : بعض‌الحيوان لادم لـه ، كالحشرات ، وبعضه لا ريح اى مـرّة صفراويّة ومع ذلك لها نفس، فالنفس غيرالأخلاط .

قوله : «ونقول[110] ان كانت‌النفس جرماً ...» .

ابطال لكون‌النفس جسماً، اىّ جسم كان، وذلك لانّ تاثيرالجسم انّما هوبالمماسة، فوجب ان يكون كـل جزء من‌النفس مماسّاً لجزء من‌البدن نافذاً فـى مسامه ، فيكون بالامتزاج ، ليتحقق التوحيد فيكون‌النفس فى‌البدن بالقوة ، لان‌العناصر فى‌الممتزج غير باقية بصورها، كما هوالحق من مذهب ارسطو ، خلافاً للشيخ‌الرئيس ، حيث زعم انّ بقاءالعناصر فى‌الممتزج وصورها، من مذهب ارسطو، وان‌الذى قلنا : من مخترعات من تاخر عن زمن‌المعلم الاول . وبالجملة فاذا لم يبق‌النفس على حالها لم‌يكن نفساً .

قوله : «ونقول ان‌الجرم[111] اذا امتزج ...» .

دليل آخر على كون‌النفس ليست بجرم وبيانه ظاهر .

قوله : «ان‌الجرم ...» .

دليل آخر، بيانه ان‌النفس تاثّرها فـى جميع اجزاءالبدن والجسم ينفد فى‌الجسم بحيث ينفد فى تقاطعه فليست‌النفس بجسم .

قوله : «ونقول : ان‌الجرم ...» .

تقرير ذلك انّهم زعموا ان‌الفضايل والكلمات المعنويّة جسمانيّة ، وذلك باطل ، لان‌النفس اذا نالت تلك‌الفضائل ، هل تنالها على ان‌النفس من‌الامور الدائمة التى لا تبيد ولا تهلك، او بانّها هالكة . فعلى‌الاول، يلزم ما قلنا من كون‌النفس غير جرمانيّة ، لانّ الاجسام المركّبة كائنة فاسدة ، وعلـى‌الثانى يحتاج‌النفس الى‌المكّون ، والكلام فـى المكّون ، كالكلام فى‌النفس، فاما ان يبيد، وهو محال، وان انتهى الى مالا تبيد ولاتهلك، فهوالمطلوب ، والى ذلك اشار بقوله : فقد حادّوا عن قولهم بان‌الأشياء كلّها اجرام .

قوله : «فان لجّوا[112] وقالوا ...» .

اى ان لم يقبلوا هذه‌الادلّة ولجّوا فى تسمية هذه‌الافاعيل ، اى‌التسخين والتبريد ونظائرهما ، من حدالجسم . فالجواب : انّا لا نمنع ذلك ولا نضايق معكم، بل نقول : انّ الافاعيل التى من قبيل‌الفكر والمعرفة ليست من فعل‌الجسم، بل لابدّ ان يكون فاعلها خارجاً عن‌الجسم وهـوالنفس ، كما بيّن فى‌الكتب من ان محل‌المعقول يجب ان يكون مجرداً سيّما اذا كان فاعلاً له .

قوله : «فاما الجرميّون[۱۱۳] ...» .

هذا استدلال متين على كون النفس ليست بجرم، صورته ان المؤثّر فى الجسم وفى جميع اجزائه كما هو شأن النفس بالنظر الى البدن ، لابدّ ان ينفذ فى جميع اجزائه التى يصل اليها تدبيره، فلو كانت النفس جرماً، لزم ان تنفذ ويتلاقى كل جزء ممكن من النفس فى كل جزء من البدن ، وقد ثبت بالبرهان ، ان الجسم قابل للتجزية الى غير النهاية ، فيلزم من ذلك ان ينفذ فى مقاطيع تلك الاجزاء ، وليس ذلك الا بان يصير تلك الاجزاء الغير المتناهية حاصلة بالفعل، وهو ممتنع. بخلاف ان يكون النفس غير جسم، فانّه يحيط بجميع اجزاء الجسم احاطة خارجة عن احاطة الجسم بالجسم، وهذه الاحاطة هى الاحاطة العلّية بمعلولها، ولايحتاج الى ان يقطع المقاطيع بالنفوذ الجسمانى، بل بنوع اعلى واشرف، وهو ان لايعزب مثقال ذرة من المعلول عن سلطان العلّة، وهذا سنّة الله فى عباده المطيعين لأمره .

قوله : «وان قالوا ان الطبيعة[۱۱٤] قبل النفس ...» .

لعلّ صورة استدلالهم بناءاً على ان المشهور عند الطبيعيين والاطبّاء ، بل الكلّ من انّ فى المنى فى اول الأمر قوة طبيعيّة جسمانيّة ، ثم قوّة نباتية ، ثم حيوانية ، ثم يفيض قوة اخرى يسمّى نفساً انسانيّة : فهولاء الجرميّون يقولون ، فالطبيعة متقدمة على النفس ، ثم اذا انضمّت الطبايع ، اشتدت بعضها الى بعض حدثت النفس ، فيكون النفس من اتصال الطبايع، لان الطبيعة اشتدت فصارت قوّة نباتيّة، ثم ازداد اشتدادها فصارت نفساً حيوانيّة ، ولا شك انّ فى تلك المراتب تلك القوى جسمانيّة ، فاذا كمل الإشتداد تصير تلك القوة نفساً انسانيّة ، فهى ايضاً جرمانيّة .

اقول : ومن ذلك وممّا رأوا فى الانسان آثاراً طبيعيّة كالحرارة والبرودة وآثاراً نباتيّة كالتغذية والتنميه وآثاراً حيوانيّة كالحس والتخيّل ، ثمّ ادراكات نطقيّة وحركات فكريّة ، فظنّوا ان الانسان تركبت من صورة طبيعية ونفوس ثلاثة ومن ارتقى عن ذلك يسيراً راى ان الانسان هو النفس العاقلة ، وساير المقامات امور عارضة لها من مبدأ حدوثها الى آخر دهرها، حتى يكون البدن وقواه بالنسبة اليها كآلات ذوى الصنايع من حيث لا مدخل لها فى حقيقتها ونحو وجودها . فهذان الزاعمان انّ فى كل مرتبة اذا تمّ استعداد البدن يفيض عليه من المبدأ الفيّاض قوّة تناسب ذلك الاستعداد، كما هو مصرّح به فى كتبهم ومقالاتهم .

والاستاد المتالّه صدرالمتألهين - رحمه‌الله - مُجيباً عن‌الاستدلال الجرمانيين ومتحاشياً عن زعم هؤلاء الزاعمين ، ذهب الى‌الحركة فى‌الجوهر فقال الحق ان‌الانسان له هويّة واحدة ذات نشآت ومقامات ومبدأ وجوده اولاً من ادنى‌المنازل وهوالصورة الطبيعيّة عنده ويرتفع قليلاً قليلاً الى درجة‌العقل والمعقول .

[نقل ماذكره صدرالحكماء فى‌النفس الآدمية وكيفيّة تكوينها بالحركة الجوهريّة]

وقال ايضاً: فالنفس‌الانسانية لكونها موجوداً قدسيّاً من‌سنخ‌الملكوت، فلها وحدة جمعية هى‌ظل‌الوحدة‌الالهيّة، فهى‌بذاتها قوة‌عاقلة اذا رجعت الى موطنها الاصلى، وهى ايضاً متضمّنة لقوة حيوانيّة على مراتبها، من حدالتخيّل‌الى حدّ الإحساس، وهوآخر مرتبة‌الحيوانيّة فى‌السقالة، وهى‌ايضاً ذات قوة نباتيّة على‌مراتبها التى ادناها الغاذية واعلاها المولّدة، وهى‌ايضاً ذات‌قوّة محرّكة طبيعيّة قائمة بالبدن، كما قال‌الفيلسوف الأعظم ارسطاطاليس ، من ان‌النفس ذات اجزاء ثلاثة نباتيّة وحيوانيّة ونطقيّة ، لا بمعنى تركيبها عن‌هذه‌القوى ، لانّها بسيطة‌الوجود ، بل بمعنى كمال جوهريتها وتماميّة وجودها وجامعيّة ذاتها لهذه‌الحدود‌الصوريّة، وهذه‌القوى على‌كثرتها وتفنّن‌افاعيلها، معانيها موجودة بوجود واحد فى‌النفس ولكن على وجه بسيط يليق بلطافة‌النفس .

وقال بعدذلك فى‌فصل آخر: فالنفس الآدميّة مادام كون‌الجنين فى‌الرحم، درجتها درجة‌النفوس النباتيّة على مراتبها، وهى انّما بحصل بعد تخطى‌الطبيعة درجات‌القوى الجماديّة ، فالجنين الانسانى نبات بالفعل حيوان بالقوة لا بالفعل، اذ لا حس له ولا حركة ، واذا خرج من بطن امّه صارت نفسه فى درجة‌النفوس الحيوانيّة الى او ان البلوغ‌الصورى ، والشخص حينئذ حيوان بشرى بالفعل ، انسان نفسى بالقوّة ، ثمّ تصير نفسه مدركة للأشياء بالفكر والرويّة ، مستعملة لعقل‌العملى الى او ان‌البلوغ المعنوى والأشدّ الباطنى وذلك فى حدود‌الاربعين، فهو فى هذه‌المرتبة انسان نفسانى بالفعل، وانسان ملكى بالقوة، او شيطانى بالقوّة، يحشر فى‌القيامة اما مع حزب‌الملائكة، واما مع حزب‌الشياطين . انتهى كلامه‌الشريف .

وانت اذا تذكّرت ان‌المعلم الاول تكلّم فى هذا الكتاب من‌المعارف التى تناسب الفطرة الثانية دون‌الفطرة الاولى من‌الحكمة‌الرسميّة، فاستمع لما يتلى عليك من‌الحقايق التى لم تقرع سمعك من‌البارعين، وذلك من علم‌الراسخين ونحن نذكر اولاً جواب‌المعلم

عن هذا السؤال على محاذاة كلامه، ثمّ نبيّن السرّ في ذلك بعناية الله تعالى، فصورة الجواب: انّه اذا جعلت الطبيعة هي الفاعلية اولاً ثمّ يحصل منها اي من اتصال الطبايع من النفس، فقدصارت الطبيعة فعل النفس وظاهر ممّا قدبيّنا سابقاً بالبيانات الفرقانية: ان النفس تتكامل الى ان يصير عقلاً، فيكون العقل بعد النفس فصارت الطبيعة قبل العقل وذلك ممتنع، لانّه يلزم ان يكون الوجود من الاخسّ وانتهى الى الاشرف، وليس كذلك، اذالوجود انّما يبتدى من الاعم حيطةً والافضل كمالاً وتمامية، الى ان ينتهي الى الاخص الاخس درجة وحيطة، ومن ذلك يلزم ان يكون الله تعالى المحيط بالكل بعد وحاصلاً بالعقل كما زعموا من كل حصول لا حق من الترقى فى كمات السابق، ويلزم من ذلك امور شنيعة مستحيلة ذكر منها اثنين:

احدهما - ان يكون الاول تعالى واقعاً تحت الكون والفساد.

والثاني - ان يكون عالماً بعروض العالم الذى استفاد من مرتبة العقل تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً.

وهذا الترتيب المستحيل انّما لزم من اخذ الطبيعة مبدءاً مطلقا، فلو امكان هذا المحال، امكن ان يقال ان لا استكمال ولا ترقى درجة من الطبيعة، بل ليس الا الطبيعة، فلا نفس ولا عقل ولاشيئاً فوقهما، اذ غاية ذلك ان يلزم محال من محال. هذا بيان الجواب.

واما السرّ فى ذلك هو، ان الخصم قد اذعن بحصول النفس العاقلة الدراكة من الطبيعة الغير الشاعرة، وقد ثبت فى المدارك واشير الى ماسيقوله هيهنا فى الأقوال السابقة، ان هذا الترقى من الطبيعة الى الدرجة النفسيّة حق، لكنّه بناءاً على ان مبدأ الوجود هو الاله تعالى وانّه علّة العقل وبتوسط العقل للنفس وبتوسّطها للطبيعة، بان النفس لمّا كان وجودها وجوداً كلياً توجّهت الى شىء (الف) واشتاقت اليه وصارت كانّها هو، فالطبيعة كانّها نفس بالذات، والنفس طبيعة بالعرض. ففى مبدأ التكوين وان كانت الطبيعة هى الفاعلة، لكن بقوة النفس، بل النفس هى الفاعلة متصورة بصورة الشوق عاملة عمل الطبيعة، وكلّما استعدت المادة استعداداً اكمل، ظهرت آثار النفس

(الف) - ولما كان هذا الإشتياق فى مرتبة جوهر النفس وصميم ذاتها، فلابدّ ان يتحرك بحسب الذات الى تحصيل ما اشتاقت اليها وهذا غير متيسّر فلا محيص عن الاعتقاد بوجوب الحركة فى ذوات المواد والصور والنفوس لأن يحصل قوس الصعود وبالحركة العرضيّة لا يتحرك الشىء ولا يخرج مما كان ولا يصل الى الفعلية.

اتمّ الـی ان تصیر عقلاً وتسلك مسالك العقل ، ففی كل مرتبة يخلع لباساً (الف) ويظهر بصورة تلك المواطن، الى ان ينتهى التماميّة المتصورة فی حقها، ويرجع الى مابدى منه، ويسافر الأسفار التی وجبت عليها بعد التماميّة المعبّر عنها فی الشرع الحقيقی بالفناء عن نفسه، وعن الكل من الجليل والقليل، وصرف الزاد وكل ما اكتسب فی هذا السبيل «الا الى الله (ب) تصير الأمور» ، وهذا هو الحق المبين والله المعين.

وليعلم ان الذی لزم من الرای الذی فی سؤالهم لعلّه مذهب الملاحدة القائلين بانّ المبدء هو النقطة او الوحدة ، وانّه صار بالاستكمال الى المرتبة التی يقولها الموحدون انه المبدا العليم الخبير ، والذارد عليهم فی الكتاب ، انّه اذا امكن هذا، امكن ان لا نفس ولا عقل ولا اله تعالى عمّا يقولون الملحدون .

وبالجملة فطريق الموحدين هو انّه لـو لا الترتيب فی السلسلة البدويّة على النهج الذی دلّت الشرايع والعقول المرتاضة من وجود الصانع الذی هو اول الأوائل، ثمّ النور العقلی، ثم النفس، ثم الطبيعة ، لـم يتحقق سلسلة العود علـى الترتيب اللايق الذی هؤلاء الجرميّون والملاحدة الخاصّة يزعمون ايضاً ، فالوجود دائرة ظهرت من العقل وانتهت به، والله سبحانه هـو الاول والآخر والظاهر والباطن وبسطوع نـوره الذی هو كالمركز المعنوی دارات الدار الدنيا ودار الآخرة .

(الف) –لايخلع لباساً بل يلبس لباساً وفی الحركة الذاتية لبس بعد لبس ، واللازم فی الحركـة الطولية زوال العدميات والنقصانات والشرور وبقاء الفعليات ، لأن الكون والفساد غير معقول فی الصور الطولية بل العرضيّة .

(ب)– عجب از محشّی فاضل بل اعجب العجاب آنكه برطبق مبنای ملاصدرا ونقل عبارات كتاب اسفار وشواهد مـلا صدرا برطبق مبنای او حركت جوهر مـراتب تكامل واستكمالات و درجات ومراتب ترقيات نفس را تقرير نموده ودرپايان گفته است درتصوير صعود وجود بحركت جوهر احتياج نميباشد . اگر مختصر تأمّل درقوس صعود ونزول بعمل آيد، واضح ميشود كـه درنزول نيز وجود خالی ازحركت نميباشد ولـی حركت بمعنای تنزل اصل ذات وجودست در مراتب علل ومعاليل ودر صعود چون جهت قوه واستعداد مقدمه تكامل است چاره‌ئی جز اذعان بحركت جوهر نميباشد . چون درتكامل نفس كون وفساد معقول نيست ونفس بايد بحركت ذاتی ومعنوی مراتب ودرجات وجود را به‌پيمايد ودر ترقيات معنوی سكون وجود ندارد .

واذا عرفت الأمر بهذا الوجه المحقق العرشی، ظهر لك ان لا حاجة فی تصحیح مراتب النفس فی النشأة الاولی والنشأة الآخرة، الی القوابل بالحرکة فی الجوهر، وارتکاب التکلّفات ورکوب التعسّفات، لأنّك اذا عرفت کیفیّة الصدور والنزول، یظهر لك حقیقة مراتب الصعود، وکما لم یحتج الأمر فی السلسلة الاولی الی تلك الحرکة فقس علیه امر السلسلة الثانیة حذواً بحذو، وسیجیء بیان المرتبة النزولیّة فی الأقوال التالیة فتبصّر.

قوله: «والطبیعة[۱۱۵] علّة للأکوان الجزئیّة کلّها ...».

المراد هی القوة الباطنة فی الاجسام الممسکة لنظامها الحافظة لصورها النوعیّة التی عبّر عنها بالاکوان الجزئیّة، ویسمّیها الطبیعیّون السبب الممسك، وبها بقاء الاجسام حیث لا تتهافت ولا تتلاشی، والالهیّون بالعنایة الالهیّة الممسکة لنظام العالم، وهی آخر درجات الفواعل المرسلة.

قوله: «والدلیل[۱۱۶] علی ذلك ...».

ای علی هذا الترتیب فی صدور الأشیاء من الاول تعالی. صورة البرهان، انّا نری الاشیاء الکائنة الفاسدة کانت بالقوّة المحضة، ثمّ وجدت، والقوة بنفسها لا تقدر، ای تقوی علی ان تصیر بالفعل، اذ القوة عدم والعدم یستحیل ان یصیر وجوداً بنفسه، ولا باعتبار الشیء المعدوم، اذ لا اثر للمعدوم. والی هذین الاعتبارین اشار بقوله: «لأنّه اذا لم یکن شیئاً بالفعل» فأین تلقی القوّة بصرها علی شیء، وهو الاعتبار الاول، وأین یأتی الشیء، ای الی الفعل، وذلك باعتبار الشیء بالقوة، وکلّ ذلك واضح، مع انّه مفروغ عنه، فلابدّ من الاضطرار من مخرج لما بالقوة الی الفعل، ولمّا کان ما بالقوة جسمانیّاً، فلا محالة یجب ان یکون ذلك المحرك المخرج، مباشراً للتحریك، وهو الأمر الباطن فی الاجسام، المسمّی بالطبیعة (الف) لان الفعل المنسوب الی الطبیعة وهی الفاعلیة بارادة الله.

ثمّ رأینا تتدرج فی الاستکمال الی ان تصیر نفساً یصدر عنه التغذیة والتنمیة والحس والحرکة الارادیّة، ورأینا النفس تتصاعد فی الکمال من التغذیة والتنمیة الی الحس والحرکة، ومنها الی الادراکات الفکریّة واستکمال العقل العملی، الی ان (ب) یصیر عقلاً،

(الف) – ان کان مراده فی المقام ان الطبیعة محرك للاجسام، فهو کما تری، لأن المحرك یجب ان یکون مجرداً عن المادة.

(ب) – والنفس اذا استکملت الی ان یصیر عقلاً محضاً مجرداً فی صمیم ذاتها عن المادة وثم

←

ونرى العقل يصير فى المعقولات وفى المراتب العقول ودرجاتها طولاً وعرضاً الى ماشاءالله تعالى ، وهذه كلّها مراتب القوة علـى اختلاف درجاتها فى الخسّة والشرف والإشتداد والضعف . ومن الواجب انّه لابدّ فى كل مرتبة مـن هذه المراتب التى للقوة من مخرج ايّاها الى الفعل فى كل مرتبة ما يناسب ذلك الشىء ، ففى اخراج الطبيعة الى فعليّة النفس يجب ان يكـون ذلك المخرج غير جسمانى ، والا لكانت طبيعيّة ، اذ الفاعل الجسمانى منحصر فى المادة ، ولمّا كان فعليّة فى المادة وجب ان تكون مجردة الذات مادى الفعل وهو النفس ، لا النفس التى كانت فى الطبيعة بالقـوة ، لاستحالة كون الشىء فاعلاً لنفسه ، بل النفس التى كانت بالفعل وفـى خروج النفس فى كمالاتها الى فعليّة العقل ، يجب ان يكون المخرج ايّاها ليس هو ولا فعله فى المادة لأنّه فاعل النفس المجردة الذات وهـو العقل ، اى العقل الخارج عن ذلك وفى درجات الفعل وسيره الأنوارى يجب ان يكون المخرج خارجاً عن الكل وعن سنخ الأشياء اذ الحقايق الامكانيّة سيّما الفواعلى لا يزيد على مـا ذكرنا ، والمادة قـوّة محضة لا فعل لها ، وانّما يكون الأفاعيل وهذه الإخراجات انّما وقع فيها بالحقيقة (صلب – ه ك –) من وجود الإله الصانع الخارج عن حدود الأشياء الممكنة والمفيض على الكل هويّاتها وماهيّاتها وانّياتها وصورها ، وتحقق من ذلك وجه سلسلتى البدو والعود فالمخرج فى كل مرتبة (الف) من القوس النزولى والخارج الى الفعل من القوس

←

استكملت لان تتصل بالغاية الاصلية واتصفت بمقامات الفناء ، هل هذه الاستكمالات التى تتصف بها فى مقام سيره الاستكمالى فى درجات العقول الطولية لتحصيل مقام الفناء ، تقع فى صفاتها العرضيّة التى تكون من الكمالات الثانوية او تشتد وتترقـى بحسب نحو وجودها العقلانى باعتبار اتّصال جهت سافلها بالمادة ؟ ولا شكّ ان الاستكمالات العرضيّة لا تصير سبب عروجها الجوهرى فلابدّ ان تكون هذه الترقيات من الكمالات الاولية للنفس ، فلا محيص للمتدرب الا الاذعان بالحركـة الذاتية والاعتقاد بان الوجود الواحد على نحو الاتصال كما انّه محفوظة فى القوس النزولى هـو بعينه سار فى القوس الصعودى ايضاً بـلا تفاوت . واذا فرضنا الحركـة فى الوجود العام يكون للوجود الواحد درجات صعوداً ونزولاً وحفظ الوحدة فى الصعود لا يمكن الا عن سبيل الحركات الذاتية – ج ل – .

(الف) – حفظ اتصال در درجات صعود وجود، بدون حفظ وحدت دراصل وجود صاحب

←

الصعودی ولیعلم ان هذا الطریق شریف اظنّه لم یسلکه احد ولم یصلوا الی مقصود المعلم فی هذا البرهان .

قوله : « فاما الشیء[۱۱۷] الکائن بالفعل ... » .

یرید بیان کیفیّة الصّدور ، وانّه لیس ذلک کما یزعمه جمع من انّه یفیض من العلة شیء الی المفعول – وجوداً کان او غیره – او انّه یضم الوجود من خارج الی المعلول ، فان الاول یوجب التعیین والانقسام وان کان معنویّاً ، والثانی یستلزم الحاجة الی امر خارج عن العلّة المعیّنة بذاتها وفی افعالها .

وتحقیق الحق فی ذلک ، ان الفاعل علی قسمین: فاعل ذوات الأشیاء، وفاعل صورها، ونعنی بفاعل الصور ، هو فاعل الکمالات الاولیّة للاشیاء وتعیّناتها ، مثل ما یعطی المنفس علی المادة الحسیّة صورها الطبیعیة ونفوسها الجزئیّة ، ومایعطی العقل علی المادة العقلیّة من الصورة النفسیّة التی هی مبدأ التشوّق الی الکمال والتشبّه الی مافوقها فی البهاء والجمال ، ففاعل الذوات ینبغی ان یکون فوق الذوات وفوق جمیع العقلیات بحیث لیس فیه جهة وجهة لا حیث وحیث، وفعله هو النظر الی نفسه فقط، وهذا النظر هو وجود المعلول عنه دون (الف) ملاحظة امر خارج عن نفسه، اذ لیس فوقه شیء، لأنه منتهی العلل کما سبق بیانه، اذ الخارج عن کل الأشیاء لا یتعدّد ، وهذا هو المراد من قول

←

درجات متّصف بوحدت سعی تشکیکی معنا ندارد وحصول وتحقق وحدت واتصال درمراتب صعود بدون استکمالات ذاتی واقع درماده جهت عروج ترکیبی درمراحل اشتداد امکان ندارد. چه آنکه حرکت متصل واحد است وجمیع مراتب حاصل ازحرکت درسلك وجود واحد رفیع الدرجات قرار دارند وچون حافظ اتّصال ووحدت اصل وجود عام است وماهیات امور اعتباریه‌اند، ناچار وجود متّصف به‌تشکیك خاصی ساری درکلیه مراتب ازمادهٔ نفس تا مقام فناء فی الله محقق قوس صعودی است وچون تشکیك دراین مقام خاصی است، اشتداد حاصل دروجود ازناحیهٔ استکمالات شأن حقیقت و ذات وجود است نه اوصاف عرضی آن مع ان العرضیّات فی الدرجات الصعودیة متحدة مع الذاتیات آنچه که مؤلف دراین مقام تقریر نموده است مطالب صدرالحکماست که در نحوهٔ تکامل نفوس تقریر نموده است ومؤلف عنایت نفرموده است که صحت آنچه را که تقریر فرموده است برحرکت ذاتی وجوهری نفس مبتنی است – ج ل – .

(الف) – هذا ماقیل بفیضان المعلول عن العلّة ، فیضاناً المسبوق بالعلم والاختیار .

المعلم الثانى : «لا ميز فى صرف الشىء ، وليس مادونه خارجاً عنه، اذالكل منه» وهذا معنى قول المعلم الاول فيما سيأتى فى آخر هـذا البحث، لانّه ليس خارجاً منه شىء آخر هو اعلى منه اوادنى فتبصّر .

واما فاعل الصور، فانّه لمّا لم يكن ذاته منه فلم يكن نظره الى ذاته بل نظره الـى مذوت ذاته فلو نظر الى ذاته فكذلك ايضاً نظر الى مذوته، لان ذاته هى كونه لمذوته ، فكانّه هالك فى نفسه، وانّما الفعل لمذوته، فالعلّة الاولى هو مذوت الذوات وجـاعل الصور الكمالات فى الحقيقة بغير وسط، وانّما الوسايط منه، ولـه فلا وساطة ، وانّما الحكم بالتوسط فى اول النظر، لكن يظهر ثانياً انه تعالى هو الاول والآخر والظاهر والباطن، وهو بكل شىء محيط . فلا تغفل .

قوله : «ان الشىء[118] الكائن بالفعل افضل ...» .

اى الشىء الذى حصوله بدون القوّة والاستعداد كالامور الواقعة فـى سلسلة البدو من العقل والنفس والطبيعة المرسلة المحكمة لنظام العالم ، ولـذا قال : والطبيعة الكائنة بالفعل غير طبيعة الاجرام . اى الطبايـع الجزئيّة التى فى كل جسم ، فالكائن بـالفعل بهذا المعنى افضل، لانّ وجـوده دائم لا يعرضه الكون والفساد ، ولا يحتاج الى القوّة والاستعداد .

والضمير فى قوله : لانّه راجع الى الكائن بالفعل وكذا هو اعم اى اشمل حيطة ولهذا يقال العقل الكل والنفس الكليّة والطبيعة المرسلة .

قوله[122] : «غير انّه ينبغى ان تعلم ...» .

يريد ان يبيّن كيفيّة الامر فى كل من العقل والنفس فى العلّيّة ، فقال : اما النفس فانّها وان كانت هى بالفعل – اى من جهة ذاتها وانّيتها – لكنها معلولة من معلول فـان شأنها الاخـراج والتحريك لما بالقوة فـى كمالاتها الى الفعل، ، لا ان يفعل الشىء الذى تخرجه الى الفعل ، لانّ الفاعل مطلقاً هو البارى عز وجل فى كل شىء ، واما العقل فانّه وان كان هو ماهو بالفعل من جميع جهاته لا من جميع الجهات ، فافهم – فانّه لما كـان معلولاً ، فانّه لا يفيد الانّية، اى الذات والهويّة ، بل انّما يفيض على النفس ما صارت ووصلت اليه من الفيوضات الإلهيّة .

قوله[120] : «بالقوّة» اى بالفيض .

قوله[121] : «التى صارت فيه من العلّة الاولى وهى الانّية ...» .

ای تلك‌القوة هی‌الإنیة‌الصادرة اولا من‌الحق ، وهـی‌الانیة‌العقلیـّة ، ویسمـّی ایضاً بالمادة‌العقلیـّة ، فتلك الانیة لمـّا حملت صورة‌الشوق، جعلت فصارت نفساً ، کما قلنا سابقاً ، ان‌النفس عقل بالذات، کما ان‌العقل نفس بالعرض. ولا یتوهـّم ان قوله : وهی الانیة . بیان للعلـّة الاولی کما لایخفی، ویؤیـّد مـا قلنا قوله فی‌المیمر العاشر : «فلمـّا صارالعقل ذا قـّوة عظیمة ، ابدع صورة‌النفس من غیر ان یتحـّرك تشبـّها بالواحدالحق، وذلك انّ العقل ابـدعه الواحدالحق وهو ساكن، فكذلك ابدع‌العقل النفس وهو ساكن ایضاً، غیر ان‌الواحدالحق ابـدع هویـّة‌العقل وابدع‌العقل صورة‌النفس فی‌الهویـّة التی ابتدعت من‌الواحدالحق بتوسط‌الهویـّة العقل» انتهی.

ولیعلم ان‌الذی قاله المعلم فی‌المیمر العاشر حسب ما نقلناه انـّما هو بیان لحصول السلسلة العودیـّة والقوس‌النزولی ، ومـا قاله هیهنا وشرحنا ، انـّما هو بیان لحصول السلسلـة العودیـّة والقوس‌الصعودی . والفرقان فی ذلك ، ان كل لا حق فـی‌السلسلة الاولی كانت صورة السابق، وفی‌السلسلة‌الثانیة كل سابق تصیر مادة لما هو لاحق، كما صـّرح بان‌النفس تخرج‌الطبیعة من‌القوة الی فعلیة‌النفس ، والعقل یخرج‌النفس من‌القوة الی‌الفعلیـّة العقل، فتصیرالطبیعة مادة للصورة النفسیـّة ، والنفس مادة للصورة‌العقلیة، والعقل لما شاءالله ان یعطیه من‌الفیوضات الالهیـّة ، فتكون‌النفس كأنـّها صورة فی‌المادة الطبیعیـّة ، والصورالعقلیـّة صورة للمادة النفسیة ، وهكذا، بخلاف‌السلسلة‌الاولی ، فان هناك كان‌العقل صورة للانیة‌العقلیـّة والنفس صورة لتلك‌المادة بتوسط‌العقل والطبیعة صورة للنفس .

یؤیـّد ما قلنا ما قال فی‌المیمرالعاشر : «فاما الواحدالحق، فانـّه ابدع هویـّة‌العقل، ولمـّا نظرت تلك‌الهیولی علی‌الواحدالحق ، تصورالعقل» انتهی .

قوله : «تصورالعقل ...» ای صار ذا صورة فتبصـّر ، فان ذلك ممـّا لا تناله ایـدی الخالصین فی‌الأسرار . [لا تناله الا الأیدی الخالصین فی ...]

قوله : «غیر انـّه[119] وان كانت النفس ...» .

قد عرفت ان‌البیان فی هذا المیمر لبیان سلسلة‌العود، لان الكلام فی‌ذلك، ویؤیـّده استعمال لفظ‌العقل فی كل‌المراتب لأجل‌الكلام فی حدوث هذه الامور، وكذا تقـّدم حكم

النفس على العقل وما فوقه، وان حمل على المعنى الاعم الشامل للبدء والعود كما يؤمى اليه قوله فى منتهى هذا البحث، والله تعالى مبدع ومتمم معاً، ليس بين ابداعه الشيء واتمامه فرق ولا فصل، فلا محذور لانطباقهما من وجه، فاذا حمل على الايجاد الابتدائى، فالعقل يعطى الصورة للهويّة العقليّة، بان يشتاق الى اظهار ما اودع فيه من الجواهر العقليّة فى عالم الشهود فوجدت، والنفس افاضت ما استفاضت من العقل من القوّة على الهيولى فتصورت الهيولى فحدثت الطبيعة، وان حمل على الظهور العودى فالأمر، انّ النفس فعلت الصورة فى المادة التى كانت فى حكم الطبيعة بان صارت صورة اهما يفعل ما فعلت الطبيعة مع زيادة من التغذية والتنمية ثم الحس والحركة ثم الادراك والمعرفة على اختلاف مراتب النفس ثم يصير الأمر الى العقل ففعل هو فى النفس صورة بأن يصير صورة لها ويصير النفس عقلاً بالفعل، ثم الى المراتب العقليّة على درجاتها.

قوله: «فاما البارى[١٢٣] عز وجل ...».

اى ليس فعل العقل والنفس الاحداث، وانّما شأنهما الإتمام، مثل اعطاء الصور لا من قبل انفسهما، بل بما يصل اليهما من فيض البارى عزّ شأنه. وامّا البارى فهو الفاعل الحقيقى باطلاق والمتفرّد باحداث ذوات الأشياء وهو الابداع، واحداث الإنّيات وباعطاء الصور سواء كان بواسطة او غيرها، وعبّر عنه بالاتمام كما عبر عن الاول بالابداع. فقوله: بل هو الفعل المحض. معناه هو الفاعل المطلق فى جميع المراتب، بمعنى ان الفعل المختص به لا يتجاوزه، وانّما الفواعل آلات محضة لا تأثير لها اصلاً حتى الالهيّة، وانّما هى اسماء سميتموها انتم وآباؤكم، وعبارات يعبّر عنه فى كبرياء الربوبيّة بالآلات.

قوله[١٢٤]: «لانّه ليس خارجاً منه شىء هو اعلى منه ولا ادنى ...».

اشارة الى احاطته تعالى وقيّوميّته للاشياء كما يقولون مالك الاشياء هو الاشياء كلّها. وفى الآيات القرآنيّة تصريحات واشارات غير عديدة، قال تعالى: «ولا يعزب عنه (الف) مثقال ذرة» وقال عز وجل: «وهو (ب) بكل شىء محيط» وفى اخبار اهل البيت عليهم السلام، ما لا يحصى كثرة، كيف وهو التوحيد الخالص والتفريد الحقيقى، وغير ذلك لا يخلو من شائبة شرك او كفر، وهذا سرّ قول المعلم قبل ذلك: انّما يفعل

(الف) – س ٣٤، ى ٣. «لا يعزب عنه مثقال ذرة».

(ب) – الا انّه بكل شىء محيط.

فعله وهو ینظر الی ذاته. وظاهر انّه اذا نظر الی ذاته فیفعل فلم یخرج منه شیء، فکل ما ظهر فهو منه فهوالکل فی وحدة.

قوله[۱۲۵]: «وان کانت النفس هی ماهی بالفعل ...».

ای لمّا ظهر من البیان المذکور ان العقل قبل النفس والنفس قبل الطبیعة والطبیعة علّة الاکوان، ظهر انّ وجود النفس لیس متعلّقاً بالکون واستعداد المواد، لانّها قبل الطبیعة المعدّة للاکوان والمواد، وکل ماکان وجود ذاته غیر مسبوق بالمادة، فهو بالفعل، فانّ القوة انّما هی من قبل المادة، فصحّ من ذلک ان النفس لیست بجرم، لان الجرم قد یکون بالقوة وقد یکون بالفعل، ولیست النفس عین الروح الغریزی الذی هو جوهر سماوی، ولا بجرم کلاً منهما تصحبه القوة لا محالة.

قوله: «فقالوا انّها[۱۲۶] ایتلاف الاجرام ...».

ذکر الشیخ مذهبهم فی الشفاء بقوله: «ومنهم من قال، بل النفس تالیف ونسبة بین العناصر، وذلک لانّا نعلم انّ تالیفاً ما، یحتاج الیه حتی یکون من العناصر حیوان، ولان النفس تالیف، فلذلک تمیل الی المؤلّفات من النغم والارائیح والطعوم وتلتذّ بها ...». وبطلانه ظاهر، لانّ الایتلاف لابُدّ له من مؤلّف، ولما سبق وسیأتی ان النفس قبل الطبیعة التی هی الفاعلة فی الاجسام بالایتلاف والإفتراق، فالنفس تکون علّة للایتلاف، فلو کانت ایتلافاً، لکان الایتلاف فاعلاً للایتلاف، الی غیر ذلک من المفاسد الشنیعة، ولهذا جعل بعض الاعلام لکلامهم تأویلاً، فقال: «واما من قال: ان النفس تالیف. اراد به المؤلِّف بالکسر، لانّها یؤلف بین عناصر البدن واجزائهما علی نسبة وفقیّة فیها احدیّة الجمع، کما فی اوتار العود، او اراد به المؤلَّف بالفتح، لان جوهرها من معان وصفات علی نسبة معنویّة شریفة ینشأ منهما النسبة الاعتدالیّة المزاجیّة فی البدن، وهذا کانّها ظلالهما وحکایة عنهما، فان جمیع ما یوجد فی العالم الادنی الطبیعی من الصور واشکالها واحوالها، یوجد نظائرها فی العالم الأعلی علی وجه اعلی واشرف» انتهی.

قوله: «ان کانت[۱۲۷] النفس ایتلاف الأجسام ...».

هذا متفرع علی قولهم: ان التالیف بلا مؤلّف. فیلزم ان یکون الایتلاف من نفس الأجسام علی ما یراه اصحاب الطّبایع والقائلین بالأجزاء من القدماء، فمع استحالة ذلک وانّه مما فرغنا عن ابطاله فی العلوم الطبیعیّة والالهیّة، یلزم ان یحدث النفس من لا نفس، وان الأشیاء فی اوائل الایجاد کانت طبیعیاً. هکذا فی النسخ، ولعل المراد به

كونهما جماداً بلا شعور وارادة من ذی‌نفس، كما يشعر هذا المعنى ما عطف عليه للبيان، وهو قوله: ولا شرح. لأنّ الشرح والبيان والتعبير والكشف شأن‌النفس.

قال فی‌القاموس: الشَّرح: الكشف، والفتح والفهم، ثمّ طقست علی‌المجهول، ای: انكشفت وانشرحت بدون مطقس، ای، شارح، وهی‌النفس، وهذا ممّا قد ابطل حين ابطال‌البخت والاتفاق.

قوله: «على ان‌النفس[۱۲۸] تمام‌البدن ...».

لعلّ صورة‌السؤال على ان‌المقرر عند افاضل‌الفلاسفة فی تحديدالنفس والمتّفق عليه بينهم: انّها كمال اول لجسم ذی‌حياة بالقوّة. وكمال الشیء بمعنى تمام‌الشیء وما به يتم‌الجوهر الذی هوالجسم يجب ان لا يكون جوهراً، بل يكون مثاله ومن توابع جوهرالشیء، وتوابع‌الجوهر ينحصر فی‌الأعراض، فالنفس لا يكون جوهراً والا لزم ان يتمّ الشیء بنفسه. هذا غاية تصحيح‌السؤال.

فالجواب: انّ افاضل‌الفلاسفة كما قالوا: ان‌النفس تمام‌الجسم، كذلك قالوا: انّ النفس فی‌الجرم انّما هی بمنزلة صورة بها يكون‌الجسم متنفّساً، وذلك لانّهم شاهدوا اجساماً يصدر عنها آثار لا علی‌وتيرة واحدة من‌غير ارادة، مثل‌الحس والحركة والتغذية والتنمية، وليس مبدأ تلك‌الآثار الجسميّة لانّها مشتركة، ففی‌الجسم مباد غيرجسمية، اذ ليست تلك‌المبادی اجساماً، والا يعادالمحذور، فمبدأ تلك‌الآثار قوىً متعلقة بالأجسام. وقد جرت عادتهم بان يسمّوا القوة التی يصدر عنها الآثار لا على وتيرة واحدة نفساً، من حيث كونها مبدءاً لتلك‌الآثار، ولمّا رأوا للنفس حيثيّات متعدّدة، سمّوا بحسبها باسامٍ مختلفة:

وهی - القوة، لكونها تقوى علی‌الفعل الذی هوالتحريك وعلی‌الانفعال من‌المحسوس والمعقول.

والثانی - الكمال، لانّه يكمل به‌الجسم نوعاً.

والثالث - الصورة لانّها بالقياس الی‌المادة تحلّها، ويحصل منهما نوع من‌الانواع صورةً، الی ان يبيّن حال‌الصورة. ومن‌البيّن، ان‌الحياة فی‌الحيوان صفة ذاتيّة مقومه‌الجسم الحيوان بالمعنى الذی هی مادة لصحّة قولنا: بعض‌الجسم هو جسم حيوان، وكل حيوان حیّ بالذات. ثم ان ماهيّة‌الحيوان مندرجة تحت حقيقة الجسم، والحياة ذاتية له، وليست‌الحياة بسبب‌الجسميّة، والا لكانت الاجسام كلّها حيواناً،

فهی بواسطة امر مقوّم لهذا النوع من الجسم ، ومقوّم النوع الذاتی للجوهر لا محالة جوهر ، فمبدأ الحیاة فی الحیوان صورة جوهریّة ، وهکذا الکلام فی الجسم النامی . واذ قد تحقق ان تلک الصورة جوهر ، وقد بیّنّا انّه یقال له ، الکمال ایضاً ، واختاروا فی تحدید النفس لفظ الکمال بوجوه ذکرت فی الکتب ، ولئلا یتوهّم ان النفس صورة البدن مثل ما یقال للصوّر الطبیعیّة (الف) والصناعیّة . وبهذا الوجه اشار صاحب الکتاب الی انّه ، وان کانت النفس صورة الجسم ، فانّها لیست بصورة لکل جسم بانّه جسم ، بل هی صورة لجسم ذی حیاة بالقوّة . ثم اشار الی رجحان الکمال بقوله : وان کانت تامّاً علی هذه الصفة لم یکن من حیّز الأجرام ، ای قبیل الصور الطبیعیّة الجوهریّة ، والا لتجزّت بتجزّی الجسم ، وانقسمت بانقسامه ، ولیس الأمر فی النفس کذلک .

ثم قال : انّما هی تمامه ای متمّمة ومقوّمة للجسم ذی الحیاة ، فیکون جوهراً غیر جسم ، فتصیر هذا الذی قلنا الی الآن بناءاً علی التفسیر الذی ذکرنا للسؤال .

ویحتمل ان یکون المعنی : انّ افاضل الفلاسفة اتّفقوا علی ان النفس تمام البدن ، وتمام الشیء لیس جوهراً غیر ذلک الشیء ، فیکون النفس من جوهر البدن ، فیکون (ب) جسماً .

(الف) – والحق ان النفس صورة للبدن مثل الصورة الطبیعیّة التی تحل فی المادة ، بل هی عین الصورة الطبیعیة ومن جهة العینیّة تتحد مع المادة وملاک الاتحاد عبارة عن صحّة الحمل. چون مجرّد از ماده ، چه مجرّد عقلانی تامّ التجرّد وچه صورت مجرد برزخی درماده حلول ننماید و از باب آنکه ذاتاً مترفع ازماده است وحالت منتظره ندارد، هیچ امری سبب التجای آن بماده نمیشود. واین ازاغلاط است که انسان معتقد شود، نفس صورت مجرد صادر ازعقل است که جهت کسب کمالات عرضی متأخّر ازجوهر ذات آن بماده ملتجی می‌شود .

حکما چون بدلائل ملزمه به‌تجرّد نفس قائل شده‌اند ودر ضمن آنرا ببدن مرتبط دیده‌اند تعلّق آنرا تدبیری جهت کسب کمالات ثانویه دانسته‌اند . نفس درابتدای وجود عین ماده و متحد با بدن است وتجرّد آن، ازناحیهٔ حرکات ذاتیه حاصل شده است – ج ل – .

(ب) – والحق انّها جسم وصورة حالة فی البدن متحدة معه اتحاداً وجودیاً باعتبار تقوّمها البدن وجعله من الأنواع المتحصلة الخارجیة ومادام کونها فی الدنیا لایزیل عنه جهة العینیة والاتحاد وهی امر منبثّ علی القوی الظاهرة ویحصل لها التجرد بعد تمامیّة قواها المادیة ویحصل لها الادراک واستعدادها للادراک وهو مادة الصور العلمیّة المجرّدة والعلم صورة متمّمة وکمال اول للمادة النفسیّة

وهذا اقرب، فلا يحتاج الى تجشّم اثبات الجوهريّة، فيكفى بيان كونها ليس كالصور الطبيعيّة والصناعيّة كما قلنا فى آخر البيان ويؤيّد ذلك :

قوله : «ولو كانت[١٢٩] النفس تماماً للبدن بانّه بدن ...» .

وانّما اخّرنا هذا الاحتمال مع كونه اقرب لخفّة المؤنة . وقوله : «انطلاسيا» لفة يونانيّة ، بمعنى التمامية والكمالية .

قوله : «وكذلك[١٣٠] فعلها فى اليقظة اذا رجعت الى ذاتها ...» .

استدلال آخر على كون النفس غير جسم، وهو اعراضها عن البدن فى النّوم واليقظة. اما فى النوم ، فانّها تجول بالجسم من الجولان فى البلدان التى لم يكن تراها ورؤية بعض الامور التى سيكون ولذلك ايضاً اسباب مثل صفاء النفس بحسب اصل الفطرة والاكتساب بالرياضات العلميّة والمجاهدات الشرعيّة . وكانزعاج النفس وانزجارها بما يكدّرها من المولمات والمنفرات الدنيويّة ، قهرت من الظاهر، ومثل الموت الارادى الذى تكون للاولياء ، ومثل النوم الذى هو اخ الموت فى كونهما عبارتين عن ترك النفس استعمال الحواس فى الجملة ، فحينئذٍ اى حين الإنحباس والرّكود وارتفاع الحجب المانعة بقيت النفس فارغة عن شغل الحواس ، وانتهزت الفرضة واستعدت للرجوع الى نفسها ، فان كانت ممّن يسير بها الترقى الى ما ابتدات منه من العالم الأعلى الذى هو المقام العقلى او الى ماهو اسفل منه من عالم الملكوت والاخبار بها كما فى الرؤيا الصادقة الصعود الى المقام الأعلى من عالم الملكوت ، وترى الأشياء التى هناك من الوقايع التى لم يوجد بعد ، ثمّ توجد اما على النحو الذى رأتها، او بما يعبّر به عنها ، وهى لم تفارق بدنها بالكليّة، بل بما ورد فى اخبار اهل بيت العصمة ، عليهم السلام، ومن مولانا الصادق عليه السلام : ان المؤمن اذا نام ، خرجت من روحه حركة ممدودة صاعدة الى السماء . قيل كيف يخرج ؟ فقال : انّما ترى الشمس فى موضعها من السماء ، وهى فى موضعها وضوءها وشعاعها فى الأرض، وكذلك الروح اصلها فى البدن وحركتها ممدودة ، وقال عليه السلام، مثل المؤمن وبدنه كجوهرة فى صندوق، اذا خرجت الجوهرة منه طرح الصندوق ولم يعبابه» .

وقال عليه السلام : «انّ الارواح لا تمازج البدن ولا تداخله، انّما هى كالكل للبدن محيطة به» .

والبيان التفصيلى بان يتذكّر ، ان النوم هو احتباس الروح من الظاهر الى الباطن ،

والمراد من هذا الروح هوالجوهر البخاری الحارالمركّب من صفوالاخلاط، وقد ثبت انّه جوهر سماوی منبعث فی‌البدن عن‌النفس، ويفعل به‌النفس الافعال الطبيعيّة والنباتيّة والحيوانيّة ، وقيل ببساطته وعدم تركّبه من‌الاستقسات، وانّه خليفةالنفس ومتصل بها، وهو مطيّة للقوی‌النفسانيّة؛ وهو بوساطة العروق‌الضوارب ينشر الی ظاهرالبدن، وقد تحبس الی‌الباطن باسباب، مثل طلب‌الاستراحة لكثرةالحركة ، كالاشتغال بالتأثير فی‌الباطن ليفتح‌السدد، ولهذا يغلب‌النوم عند امتلاء المعدة، ومثل ان‌يكون‌الروح ناقصاً، فلمّا يفی بالظاهـر والباطن جميعاً ، فاذا انحبست‌الروح الـی‌الباطن وركدت‌الحواس بسبب من‌الاسباب وارتفعت الموانع من عالم‌الملكوت الذی هوالمقام النفسی او الـی البرازخ‌العلويّة من‌النفوس السماويّة ، كل لما يسّـر لـه ، فتری‌النفس بقـدر صفائها ومرتبتها من‌تلك‌المواطن المختلفةالمراتب ما هوالواقع ومطابق نفس‌الامر، او ماهو مثال حقيقی له كاللبن للعلم، وهذا الاتصال هوالمرادمن‌الحركـةالممدوحةالمشبّهة باشعّة الشمس باحسن‌التشبيه فی كلام مولانا الصادق عليه‌السلام، وقد تقـرّر ان‌كل ما فی‌هذا العالم ، فله صورة حقيقيّة متأصّل فی‌العالم‌النفسی ، ونور عقلی فی‌العالم‌العقلی، وانّ ما عندنا صنم وشبح لما هناك ، فقد تری‌الشیء بحقيقته ، وتارة يری بامثلته واشباحه، فيحتاج الی‌التعبير، وان‌كان الانسان ممّن ليس‌لنفسه‌تصلّب من‌ذينك‌العالمين‌النوريين، فاما ان‌يكون قد تجاوزت من عالم الحس الی عالم‌الخيال، فيكون سيرها فيما بين‌الارض والسماء ، وهوالذی لم يتجاوز نظره من ظاهر عالم‌الملكوت ، فقد يكون ما يراه مطابقاً اذا لم يتصـرّف‌المتخيّلة فيه كل‌التصرف ، وقد يكون اضغاث احلام، وذلك حين مـا يخترع بدعابة المتخيلة وشيطنتها ، وخصوصاً اذا كـانت‌النفس ضعيفة ومنغمرة فـی شهوات‌الدنيا وخيالاتها التی هی اباطيل كلّها، فيری مـا يناسب حالها، ولم يصل الی ذاتها فضلاً عمّا فوقها .

اذا عرفت هذا من‌سبب اطلاع‌النفس بالمغيبات فی‌النوم لاجل ركودالحواس وارتفاع الموانع ورجوع‌النفس الـی ذاتها والی‌الجواهر العقليّة والحقايق‌الملكوتيّة ، فاعلم انّ ذلك ممّا يمكن لبعض‌النفوس فی‌اليقظة بسببين .

احدهما ـ قـوّةالنفس الشريفة بحسب فطـرتها اواكتسابها بالريـاضات العلميّة والعمليّة بحيث لا يشغلها جانب عن جانب، بل تسع قـوّتها للنظر الی كل جانب من‌العلو والسفل ، ومـرتبةالغيب والشهادة ، كما يری من بعض‌النفوس‌القويّة الاشتغال بعدة

امور، فيكتسب ويتكلّم ويسمع ويشمّ ويرى، فمثل هذه النفوس يجوز ان يرجع الى ذاتها ويطّلع على عالم الغيب فى اليقظة فيظهر لها الامور الغيبيّة، لكن ورد انّها يكون كالبرق الخاطف، وقد يكون بطريق المحاكاة فيكون وحياً باقسامه، وقد يتّفق ذلك للاولياء والنفوس المرتاضة السعيدة.

والسبب الثانى ـ يكون من انحراف مزاج كغلبة اليبوسة والحرارة وقلّة الروح البخارى وغلبة السوداء وغير ذلك، كما يوجد فى امثال المجانين والمصروعين والكهنة، فيحدثون بما سيكون، وليس ذلك بكمال ولا يتعلق به المقال.

فذلك حاصل الاستدلال. ثم ان الجرميين قالوا: انّ المتّفق عليه فى تحديد النفس، انّها كمال اول لجسم طبيعى آلىّ ذى حياة بالقوّة. وقد عبّروا عن هذا المعنى بانطلاسيا فى اليونيانية، وعنوا بذلك انها تمام البدن، اى مايصير به الجسم نوعاً حقيقيّاً مخصوصاً، اذ الكمال والتمام يستعملان بمعنى واحد.

ثمّ ان التمام للشىء انّما يكون من سنخ ذلك الشىء وكالجزء منه، لانّ المراد انّ بالشىء وكماله يتم نوع من الجسم فيصير واحداً من انواع الجسم فان لم يكن جسماً فلا اقلّ من ان يكون (الف) جزء للجسم فلا يكون مجرداً.

وصورة الجواب انّ هؤلاء الأفاضل قالوا: ان النفس بالنسبة الى الجسم بمنزلة الصورة للهيولى فى ان بها يصير الجسم متنفّساً يكمل بها ويتمّ بها، كما ان الهيولى تصير بالصورة جسماً، وانّما جسّم التشبيه باعتبار التماميّة والكماليّة، ولا يلزم من ذلك كون النفس كمالاً لكل جسم، كما ان الصورة كمال لكل جسم، ولا انّه يلزم ان يكون للجسم بما هو جسم، كما ان الصورة كذلك. بل النفس كمال وصورة للجسم ذى حياة بالقوّة، فلا يكون جزءاً للجسم، بل جزء الجسم كذا، ولا يلزم ان يكون جزءاً للجسم بما هو جسم، حتى يكون جسماً او جزءاً للجسم بما هو جسم، بل بما هو ذو نفس. ولا يفهم من كون الشىء كمالاً ـ الا انّه بوجوده يصير الشىء نوعاً تامّاً، ولا يفهم بعد انّه جوهر اوعرض

(الف) ـ والحق مع هؤلاء الأفاضل، لأن جهة نفسيّة النفس غير متجردة عن المادة بل متحدة معها والتجرّد غير حاصل لها من جهة اتحادها مع المادة البدنية بل الجهة التى متحدة مع المادة مادة رجوعها الى الآخرة. نفس بهمان اندازه كه بمقام تروحن وتجرّد ميرسد بآخرت وملكوت رجوع مى كند وتجرّد، اعم ازبرزخى، وتام ازدرجات آخرت وملكوتست نه ازمراتب دنيا وشهر ديجورمزاج وطبيعت.

او غير ذلك، بل يحتاج اثبات كل من ذلك الى دليل، فان الكمال قد يكون جوهراً ، وقد يكون عرضاً ، والجوهر قد يكون مادياً ، وقد يكون مجرداً .

وقول صاحب الكتاب : «وذلك انّها لوكانت صورة للجسم ...» بيان واضح ، ولمّا ابطل ذلك بيّن معنى التمام ، بان النفس متمّمة للجسم ، اى مفيدة للجسم امراً به، يتمّ نوعاً ، وبه يصير ذا حسٍّ وعقل، وهذا المعنى يشعر بانّها معرّاة عن الجسميّة ، لانّ ذلك يدلّ على ان فعلها فى المادة بتوسّط امر يفيض منها الى تلك المادة ، وكل ماكان فعلها باستخدام قوّة اخرى متوسطة ، تكون تلك الصورة اعلى مرتبة من تلك المادة، فكان تلك الصورة مرتفعة الذات عن المادة كمالا يخفى .

وقوله : «ثم يقول : ان[۱۳۱] كانت النفس صورة لازمة ...» .

بيان آخر لكون النفس ليست كالصور الطبيعيّة ، بانّ الصورة الطبيعيّة لا تفارق المادة من وجه، والنفس انّما تفارق البدن ، فليست صورة طبيعيّة لازمة ، وذلك لما بيّنا من حقيقة النوم (الف) وانّه مفارقة ما للنفس من البدن فيجول فى البلدان ويتحرك فى اماكن لم ترها، ثم اذا رأتها طابقت ما رأتها فى المنام، وكذلك رجوع ارباب الرياضات الى انفسهم بحيث يكونون من ابدانهم، ويرتقوا الى عالم القدس، ويروا ما فيها من الانوار والعلوم والأسرار ، سيّما فى الاوقات التى يسكن الحواس عن افاعيلها ، ويعطل قواها، ولو كانت مثل الصورة الطبيعيّة لما فارقت البدن فى النوم ، ولا فى اليقظة .

قوله : «وتعرف[۱۳۲] الآثار التى يقبل الحواس ...» .

بيان آخر لكون النفوس غير الحواس، والبيان الاول انّ للنفس افعالاً واحوالاً مبائناً للحواس ويدرك الشىء الغير الحاضرة عنده ، والحواس لا يدرك بالمقابلة والمباشرة والحضور . وايضاً يعرف النفس الآثار التى يقبلها الحواس وتدركها بالقبول والانفعال

(الف) — ماهو المتقوم للمادة البدنية باعتبار كون تعلقها وتقومها له تعلقاً طبيعياً غير اختيارى لا يفارق البدن اصلاً ، وما هو يفارق البدن درجة اعلى من الصورة الحالّة .

چون نفس بعد از اشتداد وقبول تجرّد، داراى مراتبى از وجودست كه مرتبهٔ اعلاى آن در حالت يقظه وبيدارى نيز از بدن مفارق است .

وان لهذا البحث صدراً وذيلاً طويلاً ، وان شئت تفصيل هذا البحث فراجع الى ما حققه صدر الحكماء وقد فصلنا البحث فيما الفناه فى المعاد .

والمعرفة والتميز فعل، فهى غيرالحواس .

ثمّ يفرع على ذلك بانّه ليستالنفس صورة طبيعيّة للبدن مزاجاً اوغيره لما خالف البدن فى شهواته وكثير من حركاته، ولما يجاذب مقتضىالنفس ومقتضىالطبيعة عند الرعشة .

وهذا يقرب ممّا قاله الشيخ فىالاشارات : «انالحيوان متحرك لشىء عن مزاجه الذى يمانعه كثيراً حال حركته من جهة حركته، بل فى نفسه حركته ...» انتهى

وبانالقوى البدنيّة لا يزيد علىالحسايس ، فلو كانتالنفس من هذهالطبيعة ، لم يكن الانسان ذا فكر وعلم ورويّة ، بل ذا حسايس فقط .

ويمكن ان يشير بذلك الىالدليل المشهور فى تجرّدالنفس من : انّ ادراكالمعقول لا يكون الا منالمجرّد ، ومحلالمعقولات لا يكون الا (الف) مجرّداً .

قوله : «فمناجل[١٣٣] ذلك اضطرّوا .. الىالاقرار[١٣٤]» .

يعنى : انالجرميّين لما راوا ، انالمعرفة والعقل لا يتأتى منالجسم ولا منالقوى الجسمانيّة وانالرجوع الىالذات فىاليقظة والجولان فىالبلدان فىالنوم لا يكون من القوىالبدنيّة ، اضطرّوا الىالقول بنفس اخرى غيرالأنفس البدنيّة ، وعقل آخر اى قوّة عقلية لتلكالنفس النباتية ، او عقل آخر مدبّر لهذهالنفس ، ولعلهم صاروا الى وجودالأنفس الثلاثة للانسان كما نقل سابقاً عن اكثرالحكماء الظاهريّة ، ولم يصلوا الى جامعيّةالنفس للدرجات الثلاثة ، وانالفعل كلّه للنفس، وانّما النسبة الى الآلة محض الاعتبار لا الحقيقة .

ثمّ قال : واما نحن اى اهلالحق ، فلا نرى الا نفساً واحدة هو تلكالنفس المجرّدة المسماة بالناطقةالمدبرة للبدنتدبيراً - طبيعياً نباتياً حيوانياً انسانياً بقوة واحدة (ب) هى ذاتها البسيطة،وهى التى قالت الفلاسفة الأفاضل ، انّها انطلاسيا البدن بطريق

(الف) - بل اولى بان تكون مجرداً ، ومن هذهالناحية يقيمالبرهان على اثبات فوقالتجرد للنفسالعاقلة .

(ب) - نفس متعلق بهبدن باعتبارى متعدد وبلحاظى واحد است وحصول تعدد از ناحية حركت و وحدت بلحاظ وجود جمعى صاحب درجات است ، كالعالم الذى خلقه الله وجعلالنفس ←

الاضافة، ای انّها صورة تماميّة بنوع آخر، وان يكون غير المعنى الذى فهمه الجرميّون، اعنى انّه ليست بتمام كالتمام الطبيعى المفعول به. ای ليس كالصورة الطبيعيّة التى من وجه معلولة للمادة، وان كانت تماماً للمادة، بل انّما هى ای النفس تمام ای فاعل لتمامية المادة، بأن يفيد البدن ما يتمّ به شئونه من التغذية والتنمية والحس والحركة والقوّة الفكريّة، كل ذلك للبدن من قبل النفس، بخلاف الصور الطبيعيّة. وبهذا المعنى قالت الأفاضل: انّها انطلاسيا وتمام البدن الطبيعى الآلى ذی النفس والقوة الفكريّة. فتبصر-

اقول: حال هؤلاء الجرميّين مثل ما فى اخبار اهل البيت «عليهم السلام» من انّ قوماً فيما مضى انكروا البعث واليوم الآخر واحوال القيامة، فسلّط الله عليهم الرؤيا بدعاء احد من الأنبياء، عليهم السلام، فلمّا راوا الرؤيا، آمنوا بالنشاة الأخرى. وذلك لانّ بحقيقة النفس ودرجاتها يتحقق عالم الآخرة، ولذلك قال تعالى يوم القيامة: «انّا نسيناكم (الف) كما نسيتم انفسكم» وذلك طائفة لم يعرفوا انفسهم ماداموا فى الدنيا. وبالجملة، ففى علم النفس علم المبدأ والمعاد، «اعرف نفسك يا انسان تعرف ربّك» الى هنا تمّ بيان الميمر الثالث بعون الله تعالى.

→

مرآة له. همانطوری که باعتباری عقول ونفوس درطول وجود باعتباری واحدند، چون همه درسلك وجودی واحد قرار دارند ومتكثّرند باعتبار حدود حاصلة ازمراتب تجليات وتحقق حدود متعدد بعدد عقول ازناحيهٔ جهات عدميّه لازمهٔ تنزل فيض وعروض تكثّر ماهوی درمراتب ومظاهر وجود.

مادهٔ منوی بعد از طی درجات معدنی وارد عالم نبات ميشود وازاين عالم بعالم حيوان وبعد از طیّ درجات حيوانی، انسان ميشود، لذا ازهرمرتبه‌ئی حدی ونفسی منتزع ميشود واين نفوس سه گانه درسلك وجود واحد كه نفس ناطقه باشد قرار دارند لاشتمال العالی واحاطته بالسافل والنازل وهرمرتبهٔ آثار خاص دارد.

(الف) -ولذلك يقول الله يوم القيامة على ما رواعن النبى - صلوات الله عليه - ان الله يقول للأشقياء: انا نسيناكم كما نسيتم انفسكم -. وانما قال سلّط الله عليهم النوم، لأن عروض النوم للانسان امر طبيعى ولكن تسلّط النوم عليهم، لأن تتوجه نفوسهم الى النشأة الباقية - فتأمّل -.

تعلیقات بر میمر رابع

قوله: «فیری[۱۳۵] حسنه وبهائه ...».

وذلك لانّ كل حسن وبهاء فانّما یظهر من النفس فی هذا العالم، وکل ما فی النفس العقلیّة فهو انّما یفیض علیها من العقل الذی هو سرّها وباطنها، ویترقی من ذلك الی انّ ما فی العقل من الانوار، فهو انّمایفیض علیه مما فوقه الذی هو نور الانوار العقلیّة والحسیة ومبدأ المبادی ومنتهی العلل.

قوله: «احدهما ملازم الآخر[۱۳۶] ...» وفی بعض النسخ ملازم الآخر، او ملازم للآخر، والمراد واحد. ذلك لان الظاهر لا یکون الا بالباطن الذی هو ملکوته، ولکل باطن ظهور وتجلی، وهذا هو الایمان بالغیب ردّاً، علی من اعتقد انّ عالم الوجود هو المحسوس فقط؛ وکل ما هو موجود فهو محسوس، والانبیاء علیهم السلام والحکماء انّما امروا، لیرشدوا الناس الی الایمان بالغیب، لیهتدوا بذلك الی الله عالم الغیب والشهادة ومن له الخلق والأمر.

قوله[۱۳۷]: «یشبهان حجرین ذوی قدر ...».

وجه التشبیه بالحجر، هو کونهما بحیث لایکون لهما فی انفسهما ومن ذاتهما شیء من الخیرات والفضائل والحسن والبهاء الظاهر فیهما الا محض قبول ظهور الانوار الالوهیّة، والتهیّؤ الذاتی لتجلّی حقایق الکمالات الربوبیّة فیهما، کلاهما تشترکان فی الجمود علی القوة القابلة للفیض، والتهیّؤ الذاتی، لأن هما مکونا مجالی للأنوار القدسیة ومرآئی للصور الاسمائیّة والصفاتیّة، الا انّ احدهما فی کمال القوّة القریبة من الظهور بحیث یکاد زیت قابلیته یضیء، ولو لم تمسسه نار من المبدأ، والآخر لیس بتلك المثابة، بل یحتاج مع تلك القابلیّة الذاتیّة، بورود استعدادات وتحریکات وانتقالات، الی ان یظهر فیه اثر من تلك الآثار، ونور من هذه الأنوار، وعبّر عن الاول بالحجر المنهدم، وهو

قوله (س ۷): لأن الظاهر الخ. نفی مجرّدات غیبی معتقد کثیری ازمدعیان معرفت ازعلمای اسلام است، غیر ازطائفهٔ شیعه که بملاحظهٔ متابعت ازمحققان اهل بیت، امیرمؤمنان، وفرزندان او علیهم السلام از بطن ←

الذی من صفاء قابلیّته یهتدام بسند وکیفیة یمکن ان ینقش فیها کل ما یراد تصویره فیه لفرط قابلیّته وصفاء جوهره الذاتی من دون ان یتحوّل من حال الی حال، اوینحتّ منه شیء، او یلزمه حرکة اواستعداد غیر قوّته الذاتیة، بخلاف الآخر. هکذا ینبغی ان یفهم.

قوله: «وانّما فضّل[۱۳۸] ...» بالضاد المعجمة، ای فضیلة احد الحجرین لیس بالحجریّة، لانّهما فیها سواء، بل بقوة القابلیة، وصفاء الجبلّیة وضعف ذلك.

قوله[۱۳۹]: «وهذه الصورة التی احدثتها الصناعة ...».

اراد ان یبیّن ان الصور الحسنة التی فی عالم الطبیعة، انّما هی اثر لما فی خیال الصانع والقوة المتخیلة التی شانها الترتیب والتفصیل، وهذه التی فی الصانع ای قوّتها المتخیّلة، انّما هی اثر لما فی الصناعة، ای القوة العقلیّة والعلم الاجمالی، فأصل الصور هی التی فی العقل، وهی اشرف وافضل ممّا فی الصانع فی قوّته الخیالیة، والتی من الطبیعة اقلّ حسناً، واضعف مما فی الصانع، والصورة العقلیة لم تتحرّك من موضعها العقلی، فصارت فی الحجر الذی هو الطبیعیّة، بل یأتی فی الحجر صورة اخری هی مثال وصنم لما فی قوة الصانع، والتی فی الصانع مثال لما فی القوّة العقلیّة. هذا من مراتب النفس وقس علیه ما فی الوجود من ان کل ما فی عالم الطبیعة فهو اثر وصنم لما فی عالم النفس المسمّی عند بعض بعالم المثال والخیال المنفصل، وکل ما فی عالم النفسی فهو مثال وشبح لما فی العالم العقلی، وکل ما بعدت عن المادة کانت احسن وافضل، وکلّما قربت منها یظهر ضعفها وقل حسنها، وذلك ان المراتب المذکورة کمرایا متحاذیة، یکون ینتقل الصورة من واحدة الی اخری، وکلّما تعددت الحوامل قل حسن الصورة وضعف صدقها، ای ضعف فی ان یحاکی الصورة الأصلیة، کما هو الواقع، فلا یکون صادقة حقّاً، بل من وجه.

قوله: «وذلك انّها[۱۴۰] ان کانت صورة صناعیّة ...».

هذا هو الذی قلنا من ان التمثیل وقع اولاً فی الصناعة الظاهرة من التجارة والکتابة وغیرها، فانّما کانت تلك الصورة الصناعیّة اثر لما فی عقل الصانع بالترتیب الذی قلنا، وکذا الصورة التی من الطبیعة فانّما کانت ایضاً حاصلة من الصورة العقلیة نازلة فی المراتب

→

صدیقهٔ کبری روحی لها الفداء ازاین قبیل ازاغلاط مصون مانده‌اند.

المحاذية ، فالصناعة انّما يأخذ من الطبيعة ، والطبيعة مثال لما فى العقل ، والصورة المعمولة فى الصناعة مأخوذة من علم الصانع ، فكل متأخّر اضعف من المتقدم ، فالعقليّة افضل من الطبيعة ، وهى افضل ممّا فى علم الصانع : حيث اخذ جميع الصناعات من عالم الطبيعة ، وما فى علم الصانع افضل من الصورة المصنوعة من الحديد والخشب وغيرهما مثلاً .

قوله : «ونقول : ان الصناعة[۱٤۱] اذا ارادت ...» .

يريد ان يبيّن ان الصناعة وان اخذت من الطبيعة ، لكن للطبيعة ظاهر وباطن ، فكلما جهدت الصناعة ان تنظر الى باطن الطبيعة والفضائل والكمالات التى احتفّت فيه ، فهو احسن وافضل ، بل ربما كان الشىء الذى يريد الصناعة ان يأخذ رسمه ومثاله ، وجهدته الصناعة عمّا كان ينبغى عليه ذلك الشىء ناقصاً اوقبيحاً ، فيتمّ الصناعة نقصانه ويجعله حسناً على نحو ما ينبغى . وذلك لما جعل الله تعالى فى الصناعة اى فى عقل الصانع من حسن هذا الشىء وجماله الفائق ، فيظهر الصناعة بما فى عقله من حسن هذا الشىء وجماله ، وان كان وجود ذلك الشىء بحسب الظاهر لم يكن عليه ، وسيأتى تحقيق ذلك فى ذكر المرء الفاضل القبيح الظاهر . فتبصّر .

ثمّ رجع فى بيان المطلب الاول ، وهو ان ينظر الصانع الى باطن الطبيعة والكمالات المحتفية ، وحكى فى ذلك صنعة ـ قبدارس ـ الصانع لمّا صنع هيكل المشترى ، ترقّى وصعد من المحسوس الى ملكوت الطبيعة ، فصوّر المشترى بحيث لو فرض ان المشترى اراد ان يتصور بكمالاته وفضائله وما يترتب عليه من الحسن والبهاء ، لكان بهذه الصورة .

قوله : «ونحن[۱٤۲] ذاكرون ...» .

يريد ان يبيّن ظهور الحسن والبهاء والفضائل والكمالات فى عالم الطبيعة ، بحيث بصير العقل تائهة حائرة ، ويضطرم بسببها نار الحروب من اليونانيين وغيرهم ما بقى الزمان وظهر الحسن فى مجاليه من نوع الانسان فى الأنثى وغيرها ، حتى الحيوانات لمن تأمّلها ، فسبحان من جميل ما اجمله ومما يشاهد فى هذه الأزمنة وما يحكى فى السوالف من حكايات «سلامان وابسال» و«ليلى ومجنون» و«خسرو وشيرين» و«عذرا و وامق» وغير ذلك ممّا هو مشهور وينتهى الى ان يظهر الفتن والخصومات ، وتشتعل نائرة العداوة من الحسن الذى يظهر فى افراد البشر ، وانّما هو ذرة من تلك الأنوار العقليّة ، وليس ذلك الا التأليف والتخطيط وتناسب الأجزاء ، بحيث ان لكل جزء حقيقةً عقليّة ، وكمالاً

قدسیاً ، واشارة روحانیّة ، وکذا جمال الروحانیین وحسنهم حیث ارادوا ان یترایء لأحد کل ذلك انّما هو اثر لما هو فوقه من الفواعل، لما قلنا : ان کل ما فی الطبیعة فانّما هو اثر ومثال لما فی عالم فوقها، فالصورة المصنوعة والصورة الطبیعیّة وان کانت حسنة، لکنّها محفوفة بالف غواشی وکدورات ونقصانات من قبل المواد ، فکیف بحسن الصورة التی تقدس عن الهیولی ، وهی التی فی الفواعل العالیة ، فما احسنها وما ابهاها . وفی المثنوی المعنوی :

هر کس از عشق کلوخی، سینه چاك	آن کلوخ از حُسن گشته جرعه ناك
بـاده خاك آلودتـان مجنون کند	صاف اگر باشد ندانم چـون کند

قوله : «والدلیل[۱۴۳] علی ذلك ...» .

ای علـی ان الحسن والجمال کما لیس من قبل الدم الـذی هو المادة القریبة الحاملة للحسن ، ولا المادة مطلقا ، ولا الجثّة ایضاً ، بل هـو معنی یفیض من المبدأ فی محل قابل، لذلك یحاك اثراً من آثار ما فی العالم الذی فوقه، فذلك الحسن من قبل ذات الصورة حیث کانت مثالاً لما فی العالم الأعلی. وذکر وجهین :

الاول، انّ کبر الجثّة وصغرها اذا کـانت محلاً للصورة الواحـدة ومظهراً للحسن والجمال ، لا تفاوت فی نظر النفس الی ذلك ولو کانت من جهة الجثّة لکانت کلّما عظمت کانت احسن، والنظر الیها اکثروا میل .

والثانی، ان الحسن والجمال انّما ینال مـن جهة البصر ، والبصر لا ینال الجثّة ، فالحسن والجمال انّما هو للصورة، وذلك ظاهر .

فقوله : «ان الشیء[۱۴۴] مادام خارجاً منّا، فلسنا نراه ...» .

یدلّ علی ان الابصار لیس بان یأتی الصورة الخارجة الی المدرك، وذلك ظاهر، ولا بأن ینطبع مثل صورته فی الرطوبة الجلیدیّة التی تشبه البرود الجمد، کما ینطبع فی المرآة، لانّه یستلزم ان یکون المرئی ذلك الشبح دون الصورة الخارجة . والإعتذار بالعلم لا یجدی نفعاً ، لان الکلام فیه ایضاً کما فیما نحن فیه ، وتدبیّنا فی غیر هذه الطور حقیقة ذلك ، فهو کما قال : واذا صار الشیء فینا ، رایناه وعرفناه ، فلابدّ ان ینظر فی صیروورة ذلك الشیء فی المدارك من طریق البصر، کما هو صریح قول ارسطو هنا. ومن الممتنع انتقال المنطبعات ، ولا معنی لادراك الشبح المماثل ، اذ من البدیهی ان الابصار انّما هو للنفس

صورةالشیء الخارجی ، لا الشبح، واذ لیس هناك دخول شیء ولا خروج شیء فی النفس، ولا من النفس، ومن البیّن انّ فی حالة الابصار حدث امر لم یکن قبله، فحکم شیخ الاشراق بانّه یقع للنفس علم اشراقی حضوری علی المبصر ، فتدرکه النفس مشاهدة جلیّة عند مقابلة المستنار القصد الباصر الذی فیه رطوبة صقیلة مع وجود الشرائط وارتفاع الموانع.

وذهب الاستاد صدر المتألّهین ، ان الابصار بانشاء صورة مماثلة للمبصر بقدرة الله من عالم الملکوت النفسانی مجرّدة عن المادة الخارجیّة حاضرة عند النفس المدرکة قائمة بها قیام الفعل بفاعله، بل الادراك مطلقا عنده انّما یحصل بان یفیض من الواهب صورة اخری نوریّة ادراکیّة یحصل بها الادراك والشعور ، فهی الحاسّة بالفعل والمحسوسة بالفعل ، کما فی العقل والمعقول ، واما وجود صورة فی مادة فلا حس ولا محسوس .

اقول : ویقرب منه قول ارسطو هناك حیث قال : «ولا یمنع کبر الجثّة صورته ان تصل الینا من تلقاء ابصارنا، ولا صغر الجثّة، وذلك ان الصورة اذا حاذت البصر، حدثت الصورة التی صارت فیه وصغرها» انتهی .

وفی بعض النسخ جاءت الی البصر بالهمزه، وکانّه تصحیف، ولکن مبناه علی الانطباع اظهر، حیث قال: حدثت فی البصر. اللهم الا ان یقال لاشكّ فی انطباع الجلیدیّة بالصورة، لکن هل هی مناط الإبصار ام لا ؟ فذلك محل نظر .

وقد عرفت طریقة اهل الحق فی ذلك فی سوابق الکلمات .

قوله : «ویقول[۱۴۵] ان الفاعل ...» .

یرید ان یبیّن ایضاً ان الفعل عبارة عن ابراز ما فی باطن الفاعل من الحسن والقبح وغیر ذلك ، وهذا هو المراد بما فی التنزیل الآسمانی «کل یعمل علی شاکلته» فقسّم الفواعل علی ثلاثة، ولمّا کان الحسن والزینة والجمال الظاهری الذی ذکر نبذاً منها فی سایر الاکوان من اثر الطبیعة، فلا ریب انّ ذلك فی الطبیعة احسن وافضل وابهی واجمل، لکن لیس یقدر کل احد ان ینظر الی باطن الشیء ، فجمدوا علی الظاهر، ولم یطلبوا البواطن والسرائر، فلو حرصوا علی رؤیة البواطن ، لرفضوا الخارج الظاهر، وعدوه حقیراً من اعجاب منه . قال المولوی :

تو نقش نقشبندان را چه دانی — تو نقش صورت جان را چه دانی
تو نامی کرده‌ای این را و آن را — ازاین نگذشته‌ای آن را چه دانی

قوله[۱۴۶]: «والدلیل علی ان باطن الشیء احسن وافضل من خارجه الحرکة ...» .

المراد بالحرکة هنا الطلب والشروع الباطنی لوجدان الشیء ، فانّها یبدو، ای یظهر الشوق اولاً من الباطن لطلب ما رای فی الظاهر من الشیء المتصل الی باطنه، فیبتدی من الباطن وینتهی الی الباطن ایضاً ، مثل ان رای مرئیّاً ممّا یری صورته ومثاله الظاهر ، فیترك النظر فی الصورة الظاهرة ، ویتحرّك لطلب معرفة المصور الذی هو باطن الصورة، اذ الصورة اثر لما فی باطن المصور ، فالمحرك للطلب هو المصوّر . واما الصورة الظاهرة فلیست هی المحرکة، بل السبب الباعث علیه؛ لانّ الباطن لا یقع تحت الإبصار حتی یکون هو الواسطة ، لکن بعد رؤیة الظاهر یصیر الباطن محرّکاً ومهیّجاً للطلب ، فالحرکة انّما یظهر من الباطن وینتهی الی الباطن الذی هو الطبیعة ، فحیث کانت الحرکة فهناك الطبیعة، وحیث کانت الطبیعة فهناك الفعل الشریف، وحیث کان الفعل الشریف، فهناك اصل الحسن والجمال ، ومن ترقی بهذا المسلك الی ما فوق الطبیعة ومنه الی ماهو اعلی منه، رای ، مالا عین رات ، ولا اذن سمعت، ولا خطر علی قلب بشر .

قوله: «ونقول انّا قد[۱۴۷] نجد ...» .

غرضه انّ ظهور الحسن لا یختصّ فی الاجرام، بل یکون فی الاعراض خصوصاً فی التعلیمیّات والصور التی یختلفها الرجل المزوق - علی اسم الفاعل من التزویق وهو التحسین والتزیین فی السیماء والشکل والکلام والحرکات والسکنات - ومثل الصور الحسنة من الکمالات المحمودة والصفات النفسانیّة فی المرء الصالح من الحلم والوقار وسلامة النفس وغیر ذلك .

قوله: «فانّك[۱۴۸] ربما رأیت المرء لئیماً ...» .

دلیل علی ما قلنا من ان الحسن قد ظهر فی نفسه ظهوراً تامّاً ، مع کون ظاهره قبیحاً مشوّهاً . قال الشیخ الرئیس فی تعلیقه علی هذا المقام: «اورد ضرباً من التقریب للحسن الباطن لیس علی سبیل القیاس ، بل علی سبیل المشاهدة التی لیس یتیسّر کل لها، بل انّما یتیسّرها صاحب النفس یقیناً له هذا العالم المستحیل وخساسة مبلغ شهواته والإعراض عن الغضب والطمع ، وغیر ذلك. وانّ جمیع ذلك دون الذی یستحق الإعتکاف علیه، فاذا زکّی نفسه، وطرح عنها هذه الأغشیة ورافها وهذّبها ، اعدّها لقبول الفیض العلوی ، فرأی اول شیء حسن نفسه فی مرتبتها واعتلائها وعافها عمّا یعدّ غیرها ،

وصار اليها من الله تعالى نور يصرفها عن كل شيء وحقّر عندها كل شيء حسن، فابتهج واغتبط وعزّ عند نفسه وعلا ورحم ذو وهوة الملكوت المردودين فى لا شيء المشاعرين عليه بنيانهم فى ذلك التخيّط، اذ صاروا الى البوار، وضلّ عنهم ماكانوا يطلبون، ورحمهم من حيث هم محفوفون بكل غمّ وخوف وحسد وهمّ ورغبة وشغل فى شغل، وذلك بهجة ونور يأتى من عندالله بتوسط العقل، ليس يهتدى اليه الفكر والقياس الا من جهة الاثار . واما من جهة خاص ماهيّة وكيفية ، فانّما يدلّ عليه المشاهدة الا من استعدّ لها بصحّة مزاج البدن ، كما انّ من لم يذق الحلو فيصدّق بانّه لذيذ بضرب من القياس اوالشهادة ، ولا ينال خاصية الالتذاذ به الا بالطعم ان كان مستعداً بصحّة مزاج البدن ، فان كان هناك آفة لم يلتذّ بها ايضاً ، ووجدت المعاهدة مخالفة لما كان وقع به التصديق السالف» انتهى .

قوله[١٤٩] : «وانّما يحسن الحق هو الكائن فى باطن الشيء» .

لمّا بيّن ظهور الحسن فى ظواهر الاجرام وغيرها، وترقى من ذلك الى حسن النفس فى كمالاته وصفاته الحسنة ، وقد سبق ان الظاهر عنوان الباطن ، وانّ ذلك اثر من آثار الحسن الباطن، اراد التوصية والترغيب لطلاب الانوار الباطنة والشوق الى الحسن والجمال والبهاء فى الامور الملكوتيّة لان ما فى الظاهر انّما يبيد ويهلك بخلاف ما هناك «ما عندكم ينفد وما عندالله باق» لكن اكثر الناس جمدوا على الظاهر ، ولم يطلبوا ما فوق الحواس، بل انكروه الا القليل ممن سبقت لهم العناية ، واكتحلوا بانوار الهداية ، وقادهم التوفيق الى الفحص عن دقايق الامور، والغوص فى ابحار النّور، فبشّرهم ربّهم بسرور فوق سرور، وهم الذين ارادهم ارسطو فى مخاطبات هذا الكتاب ، واظهار اسرار المبدأ والمآب فهو كما قلنا فلسفة خاصّة يحتاج فهمها الى فطرة ثانية والله المعين .

قوله[١٥٠] : «انّا نجد فى الاجسام صوراً حسنة ...» .

كانّه نتيجة لما سلف من الاقوال تأكيداً او تشييداً للطريق الموصل الى حسن الباطن الذى فى النفس من تصفية الباطن وتهذيب الاخلاق وتخليه من مذام العقايد ومساوى الأخلاق وتحليه بالاعمال الشرعيّة الناموسيّة والصفات المحمودة الشبيهة بذلك بالامور العالية ، فيستعدّ لان يفيض عليه من النور الاول ما يبصر بها الانوار والحسن والبهاء الكائنة فى النفس ومنها الى المرتبة العقليّة ومشاهدة جمال الحق والنور والبهاء المطلق والحسن الفائق والجمال الذى فوق كل حسن وجمال ومبدأ كل بهاء وكمال ، كما قيل :

وکل الی ذلك الجمال یشیر .

قوله[۱۵۱] : «والنورالأول ...» .

قال الشیخ الرئیس : «لمّا اشار الی النور الاول الذی یسنح علی النفوس الزکیّة من نورالحق، قال ان النور الحق الاول جلّت عظمته لیس نوراً علی انّه نور فی شیء، فیصل الی ما یصل الیه ذلك الشیء ، ویکون وصول ذلك الشیء وسبب وصوله، وایضاً لیس هو نوراً بصفة من صفاته حتی یکون هوشیء لیس له النور فی هویّته، بل فی شیء من صفاته، بل هویّته نور من حیث هو هویته ، وذلك ان الشیء من حیث هو واجب الوجود هو ذات الحق الاول، وهوالجمال والکمال، والرتبیّة والبعد عن المخالطة للمادة والعدم وما بالقوة وما یسنح به وجودالشیء وینزل ویسفل ، واذا کان الشیء نوراً بذاته لیس لغیره، جازان یصل الی کل شیء من طریق کـل شیء ، فانّه ساطع علی کل شیء ، سار عنه الی کـل شیء ، لکن هویّات الاشیاء یقتضی ترتیباً خاصّاً فی النیل لا لسبب هویّته واحتجابها فهوالمتجلی بکل شیء» انتهی کلامه .

اقول : فی قول المترجم : لانّه لیست فیه صفة البتة ، اشارة الی ماهـو المبرهن عند اهل المعرفة الایمانیّة من انّه لیس فی مرتبة الهویّة المحضة اسم ولارسم ولا وصف ولا نعت، وانّه کلما یفعل فعلاً ، کـان ذلك مظهراً لصفة من صفاته ، لا انّه فعل بتلك الصفة التی فی ذاته، فانّه تعالی غنی بذاته عمّا سواه مطلقاً .

قوله[۱۵۲] : «فلذلك صار فاعلاً اولاً ...» .

یشیر الی ان المبدأ الاول هوالواحد المبسوط الذی لیس فیه کثرة لا فی ذاته ولا فی جهة وحیثیّة ولا بوجه من الوجوه، وکذلك ینبغی ان یکون، والا لم یکن اولاً ، وذلك ایضاً لیس باولیّة قائمة به، بل اولیّة بنفسه، کما انّ فاعلیته بنفس هویّته .

قوله : «واما الفاعل الاول ...» .

قال الشیخ الرئیس : «ان کانت فاعلیّته لا بذاته بل بصفة فیه، لیس مبدؤها من ذاته، علی ان یکون الصفة لازمة لذاته من ذاتها، وکـان ما یلزم عن ذاته بسبب تلك الصفة یکون مبدؤها الأول ، فانّه لا باعتبار تلك الصفة لکانت الصفة التی له الشیء بها یفعل لیست من ذاته، بل من غیره، فصارت فاعلیّته من غیره، فلم یکن فاعلیّة الاول .

ونقول : ان المبدأ الاول عزّت قدرته، اما ان لا یکون له صفة البتّة ، بل یکون ذاتاً مجـرّدة عن صفات ان امکن ذلك، وامـا ان یکون صفة معلولة لذاته تابعة له لازمة ، فان

كثيراً من الصفات يتبع الذوات ، مثل الأمر الذاتي للانسان الذي من هوية ذاته يتبعه انّه ممكن وانّه كذا من الخواص والاعراض اللازمة التي ليست مقوّمة له ، بل تابعة لوجوده متقومة بوجوده ، فانّه جعل الاول صفة ليست حلوله لذاته عليها بالعلية، وجوب الوجود وانما هو لذاته فقال وان كانت له صفة فهي واجبة بوجوب ذاته وهذه هي المعلولية واذا كان فيها النورانيّة المشرقة على القوابل فان مبدؤها الاول يكون ذاته لا تلك الصفة ان كانت» انتهى .

اقول : هذا كلام لا يخلو من سقم ولا تشويش، ولعلّ غرضه ان يبيّن امتناع نفى الصفات ، بل يدعى انّها لوازم ذاته (الف) بطريق المعلوليّة ، كما صرّح بذلك في بعض كتبه حيث قال : ان كانت الصفات عارضة لذاته تعالى فوجود تلك الصفات اما عن سبب من خارج يكون واجب الوجود قابلاً له ، ولا يصحّ ان يكون واجب الوجود قابلاً لشيء ، فان القبول لما فيه معنى القوة ، واما ان يكون تلك العوارض يوجد فيه عن ذاته، فيكون اذن قابلاً لما هو فاعل، اللّهم الا ان يكون الصفات والعوارض لوازم ذاته، فانّه حينئذ لايكون ذاته موضوعة لتلك الصفات لانّها موجودة فيه، بل لانّها عنه، وفرق بين ان يوصف جسم بانّه ابيض لان البياض يوجد فيه من خارج ، وبين ان يوصف بانّه ابيض ، لان البياض من لوازمه ، واذا اخذت حقيقة الاول على هذا الوجه، ولوازمه على هذه الجهة ، استمرّ هذا المعنى فيه، وهو ان لا كثرة فيه، وليس هناك قابل وفاعل ، بل من حيث هو قابل وفاعل ، وهذا الحكم مطّرد في جميع البسائط، فان حقايقها هي انّها يلزم عنها اللوازم، ومن ذواتها تلك اللوازم على انّها من حيث هي قابلة فاعلة ، فان البسيط عنه وفيه شيء واحد . انتهى كلامه ملخّصاً .

وقال بعض الاعلام المتأخّرين رداً عليه : ان ايجاب الفاعل للشيء متقدم على قبوله، فلو كان الواحد الحقيقي الذي لا تعدّد فيه بوجه من الوجوه، فاعلاً لشيء وقابلاً له ،

(الف) – واعلم ان الرئيس لا يقول بزيادة جميع الصفات من النعوت الكلية الاصلية المسمّاة بامّهات الأسماء ، لان جميع الصفات الذاتية متحدة مع الذات ومن جملتها العلم الذاتي . وما هو من لوازم ذاته عبارة عن صور الأشياء التي تكون منشأ صدور الاشياء من ذاته وقد اطلق عليه العلم العنائي وبرنامج الكثرة التي صدرت عنه تعالى بالترتيب على سبيل الاشرف فالاشرف واما ما نقل في هذه الصفحة والظاهر انّه ليس اثر الرئيس قطعاً .

لكان فيه للفعل والقبول جهتان ، جهة بها يوجبه ويفيضه، وجهة اخرى يستحقه ويمكن حصوله فيه . انتهى

والعجب من بعض الأساتيد كيف اذ عن ذلك من الشيخ واستحسنه وفرّق بين القبول بمعنى الانفعال ، والقبول (الف) بمعنى الاتصاف وهل الاتصاف الا الخلو بذاته عن الشیء وان كان فی بعض الملاحظات العقليّة المطابقة لنفس الأمر وكفى بذلك شناعة مع قطع النظر عن لزوم المحالات الآخر .

قوله : «فالحق الحقيق (ب) بالتصديق ...» .

الايمان والتوحيد الخالص عن شوب الكثرة مطلقا هو ان ليس للصفات الزائدة بایّ وجه من الوجوه او جهة من الجهات، سبيل الى حضرة الهويّة، والا لم يكن اولاً، اذ الاوليّة الحقيقيّة انّما يليق بالواحد الحقيقی كما هو المقرر فی شرع الايمان المصطفوی والمصرح به فی كلام هؤلاء الأفاضل الاقدمين، واذ عنه اهل المعرفة والولاية والكشف الصحيح وان كل ماهو من الصفات والكمالات فانّما هی (ج) بعد الذات ، ويسمّى عند بعضهم بالمرتبة

(الف) – قبول بمعنی اتصاف منشأ انفعال در حق نمی‌باشد كما فی لوازم الماهيات وان هذه الصور غير مجعولة بلا مجعولية ذاته كما هو الامر فی الأعيان الثابتة على مشرب العرفاء .

كلّما قيل او يقال فی الأعيان ، يقال فی الصور المرتسمة اللازمة للحق وچون حق اول غير مجعول است ومستغنی از علت، اين صور نيز كه لازم ذاتی غير منفك از ذات حق است غير مجعول است بلا مجعولية ذاته المقدسة الاحدية كما قيل فی الاعيان والاستعدادات اللازمة لها. از ناحيه اجتماع قبول وفعل چون در بسيط قيام فيه وعنه واحد است اشكالی بهم نميرسد ، اشكال فقط اينست كه حق چون عين خارج وتحقق وبالجمله وجود صرف است صور ذهنی ندارد از باب نهايت تماميت واين صور ناچار لوازم خارجی وجود حقند ومتعلق علم حق، حاق اشياست نه صور كلی ذهنی عرضی اضعف وجودات فيلزم صدور الكثير عن الواحد وعدم وجود الانكشاف التفصيلی وعلم عنائی درمشهد وموطن ذات .

(ب) – فالحق الحقيق بالتصديق يا كلام ملاصدراست ويا ازبعض الاساتيد است كه ميرداماد باشد، چون مير مفصّل درصدد دفع اعتراضات متأخّران برقول بصور مرتسمه برآمده وبكلمات شيخ درتعليقات استشهاد نموده است واثبات كرده است كه شيخ خود كاملاً متوجه كليهٔ اشكالات كه شيخ اشراق وخواجه وديگران نموده‌اند بوده است .

(ج) – هذا من احدى الموارد التی زلّ قدم المحشی وبعد عن الحق وانكر صريحاً الصفات ←

الواحديّة. فما روى: «انّه علم كله وقدرة كلّه» مـا قيل: «انه لابدّ فى‌الوجود من علم بالذات وقدرة بالذات وحياة بالذات» فذلك لمّا كانت ذاته مستجمع جميع‌الفضايل والخيرات بنفس ذاته‌البسيطة، وهـو مبدأ كلّ خير وفضيلة، فله بحسب كـل ذلك محمولات كثيرة وصفات الهيّة متغايرة‌المعانى مع اتحاد‌الذات، فالذات‌المأخوذة مع‌كل منها اسم، ونفس‌المحمول‌العقلى صفة، وكلّها ثابتة فى مرتبة‌الالوهية التى (الف) هى‌مقام جميع‌الوجود والحقايق، فهى فى تلك‌المرتبة موجودة بالذات لا بوجود الذات، كما انّ الكلّ موجود به لا بوجوده سبحانه، ولا يلـزم ثبوت‌المعدوم، ولا القول بالأعيان الثابتة وليست موجودة بانفسها ولا معلولة ولا عارضة ولا قائمة به‌تعالى، فهى باعتبار نفسها لا شىء محض ازلاً وابداً، فلذلك صار فـاعلاً اولاً، اى لكـونه بمحض‌الهويّة‌الذاتيّة البسيطة من دون اعتبار جهة او خصوصيّة اومناسبة، عبّر عن ذلك كلّه بقوله: «يفعل الشىء بغير صفة» وهـذا هوالذى يصطلح عليه بانّه‌الفاعل بذاته وبالذات، فمن هـذا الوجه اى كونه فاعلاً بالهويّة‌المحضة، صار فاعلاً اولاً، فصار فاعل‌الحسن الذى هو العقل بالفعل الذى هو عقل دائماً، وهوالجوهر الواحد‌البسيط المقدس عن جهات‌القوة والنقص‌المنـزّه عن شوب‌الكثرة وعن‌مخالطة‌المادة، مع‌كونه بوحدته وبساطته‌كل‌الأشياء، ومجمع وجوه‌الحسن والجمال والبهاء والكمال، حتى كانّه‌الحسن والجمال، وانّ كلّ مادونه فهو اثر ورشح وفيض وانموذج من هذا الحسن، فمن كان فعله بجهة غير ذاته، فليس بفاعل اول، اذالتركيب باى وجه كان يشعر بالاثنينيّة، فلا يليق للاوليّة. ولهذا المطلب بيانات اخرى ليس هناك محل ذكرها.

قوله: «ونحن[۱۵۴] ممتثلون ...».

ارادالتمثيل للحسن والجمال‌الصادر اولاً، واعتذر بان‌التمثيل بالمحسوسات لايفى بحكاية‌الشىء الثابت‌المقدس عن‌الأكوان، فينبغى ان يؤخذ التمثيل بالروحانيّات التى

←

الكمالية فى موطن‌الذات. فـرق است بين آنكه بگوئيم ذات چون مطلقا تعيّن نـدارد، درآن اعتبار صفت وموصوف نميشود. واينكه بگوئيم ذات خالى ازصفات‌است درحالتى‌كه صفات‌كماليه نيز درعرصهٔ ذات تعيّن ندارند. وقد ذكر ما قرّره فى هذه‌التعليقة فى بعض مسفوراته.

(الف) —ولأحدان يقول: اذا كانت‌المرتبة‌الالوهة مقام جمع جميع‌الصفات الكماليه، چرا مقام ذات، مقام خلوّ ازصفات كماليه است.

هی اقرب الینا من وجه، وان کان ابعد من اکثر العقول والافهام .

قوله[۱۵۵] :«غیر انّه ان الفی الذهب ...» .

أُلفی بالفاء ، علی صیغة المجهول ، وقوله: وشبحاً بالشین المعجمة والموحدة، عطف تفسیری للمثال ، وفی بعض النسخ بالواو والسین والخاء المعجمة ، بمعنی : الدنس .

وقوله[۱۵۶] «مشوباً» علی الاول مفعول الفی،وعلی الثانی یکون وسخاً، مفعوله الثانی والمعنی واضح. یعنی : ان الذهب الذی یُمَثِّل به لو وجد وسخاً مشوباً ببعض الاجسام الدنسة الکثیفة ، یمکن تنقیته بالفعل، بان یذاب ویسبک .

واما بان یقال : ان الذهب الجیّد هو الذی فی باطن هذا الجسم ، وانّما غشیته الکدورات الخارجیّة من اختلاط الأجسام الکثیفة .

قوله : «وذلک[۱۵۷] ،لانّا تأخذ المثال من العقل النقی الصافی ...» .

جعل الروحانیات والحسن والجمال الذی فیها مثالاً وشبهاً لحسن العقل والجمال والبهاء الذی فیه ، فینبغی ان یکون هذه بعد مرتبة العقل وفوق الطبیعة ، ولیس ذلک الا مقام النفس الذی هو العالم المتوسّط وعالم المثال، بل عالم المثال الافلاطونیّة عندبعض. فالروحانیات، عبارة عن النفوس المجردة والأرواح النوریّة التی هی الکلمات الفواعل باصطلاح صاحب الکتاب کماسیجیء، وهی المدبرات بامر الله فی الارض والسماوات، وهی اصناف کما سیصرّح به فبعضها یتعلق بالجسم کما نبّه بذلک .

قوله : «یشتاق[۱۵۸] النظر الیها ...» لا – لانّ لها اجساماً ، لکن بانّها انوار صافیة نقیّة کما یشتاق النظر الی المرء الفاضل الشریف لا من اجل حسن جسمه بل من اجل عقله وما اکتسب من جواهر المعقولات وارتاض حتی جعل نفسه کالمرآة المجلوة المحاذیة شطر الحق والانوار الالهیّة .

وقوله[۱۵۹] :«وهو ان ینظر فتصیر الیها ... والناظر یشتاق[۱۶۰] الخ» .

اشارة الی الشوق الی رؤیة الروحانیات هو ان یقصر نظر عقله الیها وما یفیض منها فی العالم من الحسن والبهاء والنظام المحکم فی تدبیر الأشیاء فیصیر الیها ، ای ادامة النظر والفکر فی حسنها وبهائها یوجب ان یصیر الناظر المشتاق الی عالمها کانّه یکون منها ومن جملتها، کما قال المولوی فی النظم المثنوی :

تو قیامت شو قیامت را به بین　　　　دیدن هرچیز را شرطست این

ثمّ بیّن کون حسن الروحانیین فائقاً حدّ انّهم دائم التعقّل للأنوار الالهیة لایفترون

من ذلك لكونهم مستغرقين فى مشاهدة ما فوقهم من الانوار ورفضوا عن ذواتهم الخواطر المانعة عن المشاهدة واجتهدوا على ادامة النظر الى ماهناك واستفاضة الفيوضات الغيبية وافاضتها على ما تحتها من الحقايق الكونيّة، فكانّهم ممتلئة نوراً وسروراً وحسناً وبهاءً من فيض نور الانوار وفنوا عن نفوسهم حيث لا يشغلهم حال عن حال. وبذلك عرفوا الانوار الشريفة الفائضة عن العالم الإلهى، والتذّوا بها اجلّ التذاذ. وهذه الانوار العقليّة التى لا يعرفها ولا يبصرها الا العقل الخالص، وهم قد جهدوا الى ان خاصوا عقولهم وقصّروا نظرهم الى تلك الانوار، حيث عرفوا من اى موطن جاءت ومن اى مرتبة نزلت، فصاروا بعد العقل مظاهر تلك الانوار الالهيّة ومجالى لتلك الجواهر العقليّة، فمن قدر ان ينظر الى هؤلاء الروحانيّات والحسن والجمال الذى ظهر فيها بان يصير من جملتها بالرياضات الشرعيّة الناموسيّة والمجاهدات العقليّة، يمكن له ان ينظر الى الحسن والجمال العقلى الذى هو فوق كل حسن وجمال بل اصل كل ذلك وحقيقته وروحه.

قوله[١٦١]: «والروحانيّون اصناف ...».

قال الشيخ الرئيس: «ترك الصّنف الذى عقلته وعرفته وهو العقول والنفوس، وذكر الصنف الذى هو كالنفوس فى العقول والنفوس الزكيّة، فان العقل بالفعل منتقش بماهية كل موجود، وانّه ليس الأمر على ما يقولونه انّه كثرة هناك، ولا ايضاً الكثرة هناك بحيث يكون اجزاء الذات، بل هى لوازم للذات وبعضها لوازم لبعض فى عالم العقول على ما فصّل فى الحكمة المشرقيّة خاصّة، فاذا كان كذلك، فالعالم المحسوس منقوش فى العالم المعقول، كذا يصرف من روحانيات تلك النقوش المجردة عن المادة الجسمانيّات، والفرق بينها وبين نقوش العالم الجسمانى، ان نقوش العالم المحسوس زينة وفضيلة وشرف للذوات الماديّة التى نقوش لها هناك، فان نقوش المعانى التى للعالم المحسوس ليست بزينة للذات التى يلزمها تلك النقوش العقليّة التى يلزمها من حيث يعقل ذاتها، الا ان يكون النقش لماهيّة اعلى، فيكون زينة وجلالة الماهيّة السافلة، تجلى هويّة الحق الاول، وانّها ينالها ذات العقل، وكذا صورة العقل اذا نالها النفس من حيث هى صورة العقل، فهناك صورة السماء والعالم وصورة ما فى السماء والعالم بنوع اعلى واشرف، فاذا انطبع مادة العالم الجسمانى شرف بها، الا انّها لا ينالها كما هى بل كما يمكن لها وكما يصير به جزويّة ملابسة للفواشى وتلك الصورة التى فى عالم العقل ليست تتميّز وتتفرّد ويقوم كل منها بمعزل من الآخر، كما انّك ترى الشمس فى العالم الجسمانى بمعزل عن القمر،

وزيداً عن عمرو، بل كلّها معاً ، وكل منها فى كل الآخر، ولو جازان يكون لكل واحد منها هناك قسمة ، فلايثبتونه الا بالمعنى فقط . واما هذه الأجسام ، فهى متباينة فى المعنى وفى غيرالمعنى اذا كانت اجساماً ، فاما اذا لم يكن اجساماً فربما كان الكثير منها معاً كاللون والرايحة فى التفاحة فهذا ربما اشار الى تفهيم شىء ممّا هناك ممّا لا تباين الا بالمعنى وتلك لا منافرة فيها ولا مخالفة وهى بعيدة عن منافرة تجرى بين تفيّؤ الاجسام من الصورة المضادة والمتنافية التى لايجوز اجتماعها فى ذات واحدة، بل صور المضادات والمتنافرات هناك متسالمة متساعدة لا كمال كل واحد بانّه مجامع للآخر وبحيث يصلح ان يجامع الآخر ويكون معه لروحانيّته» انتهى كلامه رفع فى الخلد مقامه .

ولا يخفى مافيه من عدم الوصول الى غرض المترجم ، فانّه حسب ان العالم العلوى منقوش فيه صور الجسمانيّات على ان الاصل فيه العالم الجسمانى، وانّما العالم العقلى انتقش وانطبع فيه من حيث كون العقل من شأنه ان يعقل كل شىء وتفريعه المراتب الآخر على ما حسبه، وليس ذلك الجسمانى ولا الصور ما تفرع عليه بحق ولا هومقصود صاحب الكتاب ، وانّما الحق ان كل ما فى العالم العقلى فانّما هو الاصل والحقيقة ، وان الحسن والبهاء والجمال هو الذى هناك، وان ما فى الجسمانى فهو اثر وشبح ومثال لما هناك، وان تلك الجواهر العقليّة كلّما يتنزل فى مرتبة من المراتب ، قلّ حسنها وبهاؤها ، الى ان ينتهى الى المادة ، ففشيها الفواشى الماديّة بحيث لم يظهر ذلك الحسن والجمال الا للاقل من القليل ، ولذلك احال النظر الى الباطن والملكوت والتهيّؤ للانخراط فى سلك الروحانيين الذين ساكنوا العالم الأوسط، ليستعد السالك للنظر الى العالم العقلى والصقع الربوبى الى مافوق ذلك من الموطن الذى انبجست الأشياء منه وهو المنبع والمعدن لكل شىء كما قيل بالفارسى :

«صورتی درزیر دارد هرچه دربالاستی»

(الف) – واعلم ان ما اورده على الرئيس بالمؤاخذة اللفظية اشبه، لأن الحقايق المادية لها صور علميّة ذهنيّة ادراكية وهى عبارة عن الوجود الظلى لها ، وباعتبار آخر ان الحقايق التى نزلت هذه الماديات عنها بمنزلة الأصل لهذه المايات .

اما فرعيّتها بلحاظ ان ما فى العالم العقلى ليس وجوداً للماديات ، لأن الوجود الخاص لكل حقيقة، مايترتب عليها آثارها، واما اصليّتها، باعتبار ان الوجود فى العقل اتمّ واعلى مما فى المادة.

فكل ما فی‌العالم‌الجسمانی فهو اثرومثال لما هناك. وفی‌التنزيل‌الكريم «ما عندكم ينفد، وما (الف) عندالله باق» اذ ما عندالله هی‌الحقايق‌المتأصّلة التی‌لا يعتريها الفساد والتغيّر، وما عندنا هی‌القشور والأمثلة والأشباح. فليتأمّل.

قوله: «وذلك، ان منهم من يسكن‌السماء التی فوق هذه‌السماءالنجوميّة ...».

لمّا بيّن انّ كل ما فی هذا العالم‌الجسمانی فهو مثال وشبح لما فی‌العالم‌الروحانی وهو عالم‌المثال عند بعض ومن‌البيّن ان فی هذا العالم الذی نحن فيه سماء ونجوم وملائكة مدبّرة وارواح مسخّرة باذن‌الله، ففی عالم‌الملكوت الروحانی سماء ونجوم وروحانيات مدبرات‌الكلية ذلك‌العالم النوری الذی هو ملكوت‌العالم‌الجسمانی والحاكم عليه ومدبّر اموره والمتصرف فيه، وانما قيام‌هذا العالم‌الجسمانی بذلك‌العالم‌الروحانی.

والروحانيّون المدبّرون للعالم‌الفوقانی، كل منهم فی كلية تلك‌السماء، مع ان لكل منهم مقاماً معلوماً، فلا يزاحم صاحبه، بل كل ما فی هذا العالم‌الروحانی يسالم‌الآخر ولا يمانعه، ولا يخفی واحد منهم علی‌الآخر، فهم كالمرايا المجلّوة شطرالحق، وان كان مختلف بالتابعيّة والمتبوعيّة والقرب من‌الفيض والبعد منه، لكن كلّهم كانّه شیء واحد، فكل فی كل ولذلك حكم بان كلهم فی كلية تلك‌السماء مع كون كل واحد فی مقام معلوم لا ينازع مقام‌الآخر ولا يزاحمه بخلاف ما فی‌السماءالنجوميّة التی عندنا، فان موضع‌كل كوكب غيرموضع‌الآخر، وليس ولا واحد منها فی كلّية سمائه، بل فی مقام لا يتجاوزه، كما ورد: «ما من موضع قدم الا وفيه ملك راكع او ساجد ...» فالراكع لا يسجد، والساجد لا يركع، ولا يتبدل ما فيها مكانه.

واما السماءالروحانيّة، فليس كذلك، بل‌الكل فی‌الكل، وكلّ واحد يعلم ويعمل ما يعلمه‌الآخر ويعلمه ويقوم مقامه، لان‌التفرقة والجواب انّما يكون للجسميّة والماديّة وليس تلك‌السماءالفوقانی جسماً فلذلك صار كل واحد منهم ای من‌الروحانيين الذين هناك فی كلية تلك‌السماء كما فی‌التنزيل: «اخواناً علی سرر (ب) متقابلين».

قوله[۱٦۳]: «ونقول‌وراء هذا العالم‌سماء وارض‌وبحر وحيوان ونبات واناس‌سماويون...»

كنّی عن‌الباطن والملكوت بالوراء، لان‌الظاهر والشهادة كالحجاب‌الواقع فی‌البين، وهذا مثل ماورد فی‌طريق اهل‌البيت، «عليهم السلام» بالفاظ‌مختلفة ففی بعض‌الروايات: انّ خلف هذا النطاق وانّ خلف مغربكم كذا مغرباً وانّ خلف مشرقكم كذا شمساً. وعن

(الف) — س ١٦، ی ۹۸.   (ب) — س ١٥، ی ٤٧.

الحکیم الغزنوی :

آسمانهاست درولایت جان کارفرمای آسمان جهان

وبالجملة ، لمّا کان عوالم الوجود ومواطن شروق شمس الشهود متحاذیة المراتب متضاهیة المقامات ، فکل ما یوجد فی عالم الشهادة من الأعیان والاجناس والجواهر والاعراض، فاصل ذلك وحقیقته فی عالم الملکوت الأسفل الذی خلف هذا العالم الجسمانی، وهکذا کل ما فی الملکوت الأدنی فاصله وحقیقته النوریّة فی العالم الاعلی الذی هی الملکوت الأعلی، وهکذا الی العالم العقلی ، ثم العالم الالهی التی سبع مواطن هی اصول النشآت ، والا فلکل نشأة مراتب لا تحصی کما ورد فی الخبر : الف الف عالم، والف الف آدم انت فی آخر تلك العوالم وهؤلاء الآدمیین الخبر. قال الله تعالی سبحانه : «ولقد (الف) خلقنا فوقکم سبع طرائق، وما کنّا عن الخلق غافلین» فالسالك الی الله «جلّ مجده» لابدّ له من سلوك هذه الطرائق کما قال عیسی، علیه السلام : «لن یلج ملکوت السماوات من لم یولد مرّتین» .

قوله[۱٦٤] : «ولیس هناك شیء ارضی ...» .

المراد بالارضی هنا الجسمانی ، والا فکما کان فی ذلك العالم الشریف سماء ، کان لا محالة ارض یسکن فیه الحیوان والاناس والنبات الملکوتیون. وفی اخبار اهل بیت النبوة والعصمة فی قوله تعالی : «خلق سبع سموات ومن الأرض (ب) مثلهنّ» وقال الرضا علیه السلام: هذه ارض الدنیا والسماء الدنیا علیها قبّة، والارض الثانیة فوق سماء الدنیا، والسماء الثانیة فوقها قبّة ، والارض الثالثة فوق السماء الثانیة والسماء الثالث فوقها قبة والارض الرابعة فوق السماء الثالثة والسماء الرابعة فوقها قبّة والارض الخامسة فوق السماء الرابعة والسماء الخامسة فوقها قبّة والارض السادسة فوق السماء الخامسة والسماء السادسة فوقها قبّة والارض السابعة فوق السماء السادسة والسماء السابعة فوقها قبّة وعرش الرحمة فوق السماء السابعة» .

وروی شیخنا محمدبن الحسن الصفّار (رحمه الله) فی بصائر الدرجات باسناده عن الحسن بن علی «علیهما السلام» قال : «انّ لله مدینتین: احدهما، بالمشرق ، والاخری ، بالمغرب، علیهما سور، وعلی کل مدینة منها سبعون الف الف مصراع من ذهب ، وفیها سبعون الف الف لغة ، یتکلّم کل امّة بخلاف صاحبه، وانا اعرف جمیع اللّغات وما فیها

(الف) — س ۲۳، ی ۱۷ . (ب) — س ٦٥، ی ۱۱ .

وما بينها، وما عليها حجّة غيرى ، وغيرالحسين اخى» .

وباسناده عن اميرالمؤمنين «عليه‌السلام» قال : «ان لله بلدة خلف‌المغرب، يقال لها «جابلقاء» وفى «جابلقاء» سبعون الف امّة، ليس منها امّة الا مثل هذه‌الامّة ...» .

وباسناده عن ابى عبدالله «عليه‌السلام» قال : «انّ من وراء ارضكم هذه ارضا بيضاء ضوءها منه» .

وباسناده عنه عليه‌السلام: «انّ من وراء عين شمسكم هذه اربعين عين شمس، فيها خلق كثير ، وان من وراء قمركم اربعين قمراً ، فيها خلق كثير» .

وباسناده عنه عليه‌السلام قال : «ان لله مدينة خلف‌البحر ، سعتها مسيرة اربعين يوماً الشمس ...» الحديث بطوله .

وباسناده عن ابى‌جعفر «عليه‌السلام» قال : «ان‌الله خلق جبلاً محيطا بالدنيا من زبرجدة خضراء، وانّما خضرة‌السماء من‌خضرة ذلك‌الجبل، وخلق‌خلفه خلقاً لم‌يفترض عليهم شيئاً كما افترض الله على خلقه ...» .

وروى صاحب‌الكافى – رضى‌الله عنه – باسناده عن ابى حمزة‌الثمالى عن ابى جعفر «عليه‌السلام» قال : «فى ليلة وانا عنده ، ونظر الى‌السماء ، فقال : يا ابا حمزة هذا قبّة ابينا آدم«عليه‌السلام» وان لله‌تعالى تسعة وثلاثين قبّة فيهاخلق ماعصوا الله طرفة‌عين».

قال بعض اهل‌المعرفة : فى‌كل نفس خلق‌الله تعالى عوالم، منهاخلق يسبّحون الليل والنهار لا يفترون ، وخلق‌الله من جملة عوالمها عالماً على صورنا وابصرها العارف يشاهد نفسه فيها .

وقد اشار الى ذلك عبدالله‌بن عباس فيما روى عنه فى حديث «هذه‌الكعبة وانّها بيت واحد من اربعة عشر بيتاً ، وان فى كل ارض من‌الأرضين السبع خلقاً مثلنا، حتى انّ فيهم ابن‌عباس مثلى» قال : وصدقت هذه‌الرواية اهل‌الكشف وكل مافيها حى ناطق وهى باقية لا تفنى ولا تتبدّل ، واذا دخلتها العارفون انّما يدخلون بأرواحهم لا باجسامهم ، فيتركون هياكلهم فى‌هذه‌الأرض الدنيا ويتجرّدون، وفيها مدائن لا تحصى، تسمّى مدائن‌النور لاتدخلها من‌العارفين الا كل مصطفى مختار، وكل‌حديث وآية وردت عندنا، فصرفها العقل عن ظاهرها ، وجدناها فى هذه‌الأرض ، وكلّ جسد يتشكّل فيه الروحانى من ملك وجنّ وكل صورة يرى‌الانسان فيها نفسه فى‌النوم، فمن اجساد هذه الأرض .

وقال‌الغزالى فى كتاب سرّ العالمين قال رسول‌الله «صلى‌الله‌عليه وآله» : ان بالمغرب

عنّا لأرضاً بیضاء من وراء قاف، لا یقطعها الشمس فی اربعین یوماً . الخبر .

والفرض من ذکر هذه الاخبار مع اشتراکها فــی امر واختلافها من جهة ، ان یظهر العارف السالك تفاوت مابین علم العلماء من هذه الملّة المصطفویّة والولایة المرتضویّة ، وبین علم العلماء السابقین من الامم الماضیة، وشتّان ما بین ظهور العلم بکلّیّته فی المدینة الطیّبة وبیت الحکمة، وظهور فی مدائن العالم واهل بیوتاته، حیث حکم فاضل الیونانیین بل افضلهم بـ: «ان من وراء هذا العالم عالماً آخر ...» .

وفی اخبار اهل بیت العصمة والحکمة ما یدلّ علی انّ هناك عوالم کثیرة من اربعین الی الف الف، فانظر ماذا تری وما الفرقان بینهما .

وایضاً : لیظهر ان العلم لیس الا ما فی تلك المدینة الفاضلة من اهل بیت العصمة، وان ما فی بیوتات الأنبیاء السابقین والحکماء الفاضلین فهو ایضاً من شروق نور هذه المشکاة وضوءها ومن اشعّة تلك الشمس الحقیقة ، حیث اضاءت ما حولها قبل طلوعها .

ثم انّا قد ذکرنا بعضاً من اسرار تلك الاعداد ووجه اختلاف الروایات فی ذلك فــی شرح حدیث الغمامة وفی کتاب الاربعین، بقی الامر بتحقیق ان هذا العالم الذی وراء عالمنا هذا من المراتب الطولیّة من البدویّة والعودیّة ، او السلسلة العرضیّة . فبعض الناظرین فیه ذهبوا الی انّه العالم العلوی العقلی، وزعم جمع الی انّه عالم المثل النوریّة الافلاطونیة وکلاهما لیس بحق لأن لکل من العوالم الالهیّة دلالات وعلامات واشارات ومقامات، ولکل سبیل الی معرفته وطریق الی کیفیّة وجوده، وقد اشار صاحب الکتاب فیما قبل الی العالم العلوی وکیفیّة الوصول الیه، وسنشیر الی تحقیقه وکیفیة الصدور من مبدئه .

واما المثل النوریّة (الف) فقد ذکرت بالبیانات المختلفة ، ولیس یوجـد منها فیه ، ولیس بعالم المثال والبرزخ فی سلسلة العود ، لانّ کل ما فیه فمن آثار النفس ، انّما هی اعمالکم ترد الیکم ،وهی فی الموجودیّة اقــوی واتم من موجودات هــذا العالم ، وهی درجات بعضها صورعقلیّة هی، جنّة المقربین، وبعضها صورحسنة ملذّة، هی اصحاب

(الف) – واعلم ان کلّما یوجد فی الوجود اما ان یکون من اهالی عالم المادة والقریة الفانیة او یکون من سکان عــالم العقل والمثال فی السلسلة النزول، او یکـون من سکنة العوالم المثالیّة والعقلیة فی قوس الصعود وازهمین قسم اخیرند نفوس کامله که ازدرجات ومنازل عقول عبور نموده وبمقام فناء فی الله رسیده‌اند وبعد ازطی کثرات اسمی بمقام جمع الجمع واحدیّت پیوسته‌اند.

جنّة اصحاب اليمين، او مولمة هى، جحيم اصحاب الشمال .

وليعلم : ان ليس محسوساتها ممّا ترى بهذه الأبصار الفانية والحواس الداثرة كما زعمه الجمهور ولا انّها امور خياليّة لا وجود لها فى العين كما يراه بعض الرواقيين، ولا انّها امور عقليّة وكمالات نفسانية وليست بصور واشكال جسمانيّة وهيآت مقداريّة، كما عليه جمهور المتفلسفين بل، انما هى صور عينية جوهرية موجودة لا فى هذا العالم الهيولانى محسوسة لا بهذه الحواس الطبيعيّة ، بل موجود فى عالم الآخرة محسوسة بحواس اخرويّة، وعالم الآخرة جنس لعوالم كثيرة، كل منها مع تفاصيلها اعظم واشرف من هذا العالم . وكذلك للانسان وحواسّه نشآت كثيرة غير هذه النشآت الدنيويّة المستحيلة ، قال الله تعالى : «وللآخرة اكبر درجات (الف) واكبر تفصيلاً» وعندى انّ ذلك من قبيل ما قاله الشيخ محيى الدين فى فتوحاته هكذا :

«اعلم ان الله تعالى لمّا خلق آدم «عليه السلام» الذى اول جسم انسانى تكون وجعله اصلاً لوجود الاجسام الانسانيّة وفضلت من خميرة طينه فضيلة خلق منها، النخلة وهى اخت لآدم «عليه السلام» وهى لنا عمّة ، وسمّاها الشرع عمّة ، اكرموا عمتكم النخلة ، فانّها من بقيّة طينة آدم، وشبّهها بالمؤمن ، ولها اسرار عجيبة دون ساير النبات ، وفضل من الطبيعة بعد خلق النخلة قدر الشمسة فى الخفاء ، فمدّ الله من تلك الفضيلة ارضاً واسعة الفضاء ، اذ جعل العرش وما حواه الكرسى والسماوات والارض وما تحت الثرى والجنّات كلّها، والنار فى هذه الأرض، كان الجميع فيها كحلقة ملقاة فى فلاة من الارض ، وفيها من العجائب والغرائب مالا يقدر قدره ، ويبهر العقول امره، وفى هذه الأرض ظهرت عظمة الله ، وعظمت عند المشاهدة قدرته وكثير من المحالات العقليّة التى قام الدليل الصحيح العقلى على احالتها هى موجودة فى هذه الارض ، وهى مسرح عيون العارفين العلماء بالله تعالى وفيها يجولون ، وخلق الله من جملة عوالم لها صوراً على صورنا ، اذا بصرهم العارف يشاهد نفسه فيها .

ثمّ قال : اخبر بعض العارفين بامر اعرفه شهوداً ، قال : دخلت فيها يوماً مجلساً يسمى مجلس الرحمة ، لم ارمجلساً قطّ اعجب منه، فبيننا انا فيه، اذ ظهر لى تجلٍ الهىٌ ، ولم تأخذنى منى، وهذا من خاصيّة هذه الأرض ، فان التجليات الواردة على

(الف) — س ١٧، ى ٨٦ .

العارفین فی هذه‌الدار وفی هذه‌الهیاکل ، یأخذهم عنهم ویفنیهم عن شهودهم من‌الانبیاء والاولیاء ، وکل من وقع له ذلك . وکذلك عالم‌السماوات العلی والکرسی الأذهی وعالم العرش المحیط الأعلی. اذا وقع لهم تجلی الهی اخذهم عنهم، فصعقوا . وهذه‌الارض اذا حصل فیها صاحب الکشف‌العارف ووقع لـه تجلّی لم یفنه عن شهوده، ولا اخطفه عن وجوده، وجمع له بین‌الرؤیة والکلام، وفیها من‌البساتین والجنّات والحیوان والمعادن مالا یعلم قدر ذلك الاالله تعالی ، وکـل ما فیها من هذا کلّه حی نـاطق کحیاة کل حیّ ناطق ماهو مثل هذه‌الاشیاء فی‌الدنیا ، وهی باقیة لا یفنی ولا یتبدل ولا یموت .

وبالجملة من وصف هذه‌الأرض اکثر ممّا ذکر صاحب‌الکتاب فی وصف ذلك‌العالم واشتراکها فی‌الاوصاف الآخر، فاحدها ، انّه قـال : فی تلك‌الأرض صور عجیبة النشأة بدیعة‌الخلق قائمون علی افـواه السّکك المشرفة علی هذا العالم الـذی نحن فیه من الأرض والسماء والجنّة والنار، فاذا اراد واحد دخول تلك‌الأرض من‌العارفین فیتبادر واحد منهم الی هذا الداخل ، فخلع علیه حلّته علی قدر مقامه، واخذ بیده بحوله ...».

وقال صاحب (الف) الکتاب : «والروحانیون الذین هناك طالبون للانس الذی هناك، لا ینفر بعضهم عن بعض وکل واحد لا ینافر صاحبه ولا یضاده بل تسریح الیه، وذلك ان مولدهم من معدن واحد وقرارهم وجوهرهم واحد، وکل واحد منهم یبصر ذاته فی‌ذات صاحبه، لان‌الأشیاء التی هناك نیّرة مضیئة ، ولیس هناك شیء مظـلم البتة ، ولا شیء جاس، ای جامد یجور لا یطیع، بل کل واحد نیّر ظاهر لصاحبه . .» انتهی .

وقال (ب) الکاشف : «ورایت فیها ارضاً من‌الذهب الأحمر اللیّن، فیها اشجار کلها ذهب ، وثمرها ذهب، فیأخـذالتّفاحة من‌الشجر ، فتأکلها فتجد لذّة طعمها ، وحسن رائحتها مالایصفها واصف یقصر فاکهة‌الجنّة عنها، فکیف فاکهة‌الدنیا،والجسم والشکل والصورة ذهب، والصورة والشکل کصورة‌الثمرة وشکلها عندنا، وتختلف فی‌الطعم، وفی الثمرة من‌النقش البدیع والزینة‌الحسیة مـالا یتوهّم ، ولـو جعلت علی‌الأرض لفضلت علیها اضافاً ، واذا قبض علیها الذی یریداً کاها بهذه‌المعهودة فی‌القدر عمّها، وهذا مما یحیله‌العقل هنا فی نظرها . ولمّا شاهدها ذوالنون‌المصری نطق بها ایرادالکبیر علی الصغیر ، من غیران یصغرالکبیر ویکبرالصغیر» انتهی .

(الف) – ای صاحب اثولوجیا . (ب) – ای صاحب‌الفتوحات .

هـذا كلّه فى مقابـل قوله ـ صاحب الكتاب ـ: اذ ليس نظرهم بالأعين الـدائرة الجسدانيّة الواقعة علـى سطوح الأجرام المكنوفة ، بـل انّما نظرهم بـالأعين العقليّة الروحانيّة التى اجتمع فى الحاسة الواحدة جميع القوى التى للحواس الخمس مع قوّة خاصّة السادسة ، لكن الخامسة السادسة مكتفية بنفسها مستغنية عن الاغراق فى آلات اللحميّة» انتهى والله اعلم واحكم .

قوله: «اذ ليس[١٦٥] بين مركز دائرة العقل وبين مركز دائرة ابعاده ابعاد ولا خطوط خارجة عن المراكز الى الدائرة ...» .

يحتمل ان يكون تعليلاً لإجتماع القوى فى قوّة واحدة هى القوّة السادسة ، اى القوة العقليّة ، وان ليس بعضها فى موضع وبعضها فى موضع، بل الكل فى الكل، لان النفس بما تحيط به من المعقولات والقوى التى كدائرة ، لكن ليس كالدوائر الجسمانيّة حيث يكون بين المحيط والمركز ابعاد وفرض خطوط ، فان ذلك لا يصحّ فى العقليات، حيث لا ابعاد لها ، بل المركز هناك محيط بالـدائرة ، فليس فـى الأنوار العالية اختلاف قوى ولا فيه مواضع قوى . ويحتمل ان يكون تعليلاً لكون السماوات التى فوق تلك الجسمانيّة شأنها ذلك، وهو ظاهر .

الى هنا تمّ بيان الميمر الرابع

والحمد لله اولاً وآخراً

والصلاة والسلام على محمد وآله واولاده اجمعين

الى (الف) هنا كتب المصنّف ـ رحمه الله ـ

(الف) ـ اى الـى هنا جفّ قلمه الشريف وقد فرغت من تصحيح هـذه التعليقة اواخر ليلة ـ ١٥ شهر شعبان المعظّم من شهور سنة ـ ١٣٩٦ ـ من الهجرة النبويّة المصطفويّة صلوات الله عليه وخلفائه من ذريّته واهل بيته الطاهرين الطيّبين. وانا العبد المفتخر بالانتساب الى الشّجرة العلوية سيد جلال الـدين الموسوى الآشتيانى غفر الله ذنـوبه وستر عيوبه «شعبان ١٣٩٦ هـ. ق. ـ اوت ١٩٧٦ م» .

ment de la paraphrase arabe des Enneades", Bulletin de l'Institut d'Egypte, vol. XXIII, 1941, pp. 263-295.

(8)- We have dealt with the question of the hierarchy of knowledge in Islam in many of our studies, including Science and Civilization in Islam, New York, 1970, pp. 21-91.

(9)- Concerning Qādī Saᶜīd see H. Corbin, En Islam iranien, vol. IV, Paris, 1972, pp. 123-301; and H. Corbin and S.J. Āshtiyānī (eds.), Anthologie des philosophes iraniens, vol. III, Tehran, 1978, pp. 1-196 of the Persian and Arabic and also the beginning of the French, where parts of these glosses have been printed along with selections of writings of other Persian philosophers of the 11th/17th century.

(10)- On Mullā Muḥsin Fayḍ , see S.H. Nasr, "The School of Isfahan", in M.M.Sharif (ed.), A History of Muslim Philosophy, vol. II, 1966, pp. 904-932.

(11)- See S.H. Nasr, Sadr al-Dīn Shīrāzī and His Transcendent Theosophy, London, 1978, and "Sadr al-Dīn Shīrāzī (Mulla Ṣadra)" in M. M. Sharif (ed.) op. cit., pp. 932-961; H. Corbin, En Islam iranien, vol. IV, pp. 9-122.

(12)- Corbin calls the ishrāqī school founded by Suhrawardī "les platonistes de Perse". See his En Islam iranien, vol. II, Paris, 1971, devoted to Suhrawardī and sub-titled "Sohrawardi et les Platoniciens de Perse".

(13)- On Mullā Rajab ᶜAlī Tabrīzī see H. Corbin, La philosophie iranienne et la philosophie comparee, Tehran, 1978, pp. 102-103.

NOTES

(1)- The first Western scholar in modern times to have definitely identified al-Shaykh al-Yūnānī as Plotinus was Th. Haarbrucker. See ᶜA. Badawī, Plotinus apud Arabes, Theologia Aristotelis et fragmenta quae supersunt, Cairo, 1955, p. 1 of general introduction. In his introduction, Badawī gives an extensive account of the history of the "discovery" of the "Theology of Aristotle" in modern times.

(2)- The Arabic text of the Uthūlūjiyā was printed for the first time by F. Dieterici (Leipzig, 1882) and again by ᶜA. Badawī, op.cit.

(3)- Ibn Sīnā's glosses, which are the best known by a Muslim author on the Uthūlūjiyā, were edited by ᶜA. Badawī in his Aristū ᶜind al-ᶜarab, Cairo, 1947, pp. 35-74; they have been translated and studied in French by G. Vajda, "Les notes d'Avicenne sur la "Theologie d'Aristote' " , La Revue Thomiste, vol. 51, 1951, pp. 346-406 and S. Pines, "La longue recnsion de la theologie d'Aristote dans ses rapports avec la doctrine ismaelienne", Revue des Etudes Islamiques, vol. 22, 1954, pp. 7-20.

(4)- It must be mentioned that the Latin translation (most likely through the intermediary of Italian from the Arabic Uthūlūjiyā under the direction of Franciscus Roseus and with the title Sapientissimi philosophi Aristotelis Stagiritae Theologia, sive Mystica philosophia secu-dum Aegyptios, noviter reperta et en latinum castigatissime redacta, Rome, 1519) was itself influential in the further spread of interest in Neoplatonism in certain circles in the West. On the Latin translation of the Arabic Uthūlūjiyā see Badawī, Plotinus apud arabes, pp. 3 ff.

(5)- See P. Henry, "Vers la reconstitution de l'enseignement oral de Plotin", Academie royale de Belgique, Bulletin de la classe des Lettres, ser. XXIII, no. 5, 1937, pp. 310-342.

(6)- On this question see Badawī, Plotinus apud arabes, pp. 24 ff.

(7)- This fact was discovered by P. Kraus and mentioned in his well-known study, "Plotin chez les arabes. Remarques sur un nouveau frag-

The present volume is an outgrowth of the research which S.J. Āshtiyānī has been carrying out in collaboration with H. Corbin over the past several years, to prepare an anthology of the writings of Persian philosophers since the Safavid period. It marks one more major contribution of Āshtiyānī to the domain of Islamic philosophy, to which he has contributed so extensively during the past two decades. In preparing the present text, Āshtiyānī has made use of the following manuscripts:

1- Manuscript no. 27827 belonging to the Majlis Library in Tehran. This work is in the handwriting Abū Tālib ibn Muhammad Radī and belonged to Āqā ᶜAlī Mudarris, the famous philosopher of the Qajar period.

2- Manuscript no. 1030 of the Library of Sayyid Muhammad Mishkāt presented to the Central Library of Tehran University, written in 1177 in Karbela.

3- Manuscript no. 21688 of the Library of the Faculty of Theology of Ferdowsi University (Mashhad).

The Imperial Iranian Academy is pleased to be able to include in its publications series the text of this masterpiece of Plotinus, which is the source of one of the profoundest links between Islam and the Western intellectual tradition, along with the commentary of one of the great luminaries of Islamic thought in its later flowering. This commentary represents the meditation of the later Islamic sages upon Plotinus and also the parting of ways, after the end of the Middle Ages, between Islamic philosophy and the mainstream of Western thought. May the study of Plotinus and meditation upon the echoes of his teachings in both East and West, aid in bringing to life once again that wisdom in whose bosom alone can East and West meet in harmony and true understanding.

Seyyed Hossein Nasr
Tehran
Dhu'l-qaᶜdah 1397 (A.H.)
November 1977 (A.D.)

Mullā Muḥsin Fayḍ received knowledge of the *Uthūlūjiyā* from his master and, although he did not write on the work himself, must have transmitted to Qāḍī Saʿīd an oral knowledge concerning the text as well as a special interest in its content. Qāḍi Saʿīd studied the "Transcendent Theosophy" as well as Sufism and *ʿirfān* with Mullā Muḥsin Fayḍ but is known more as an outstanding expositor of Sufism than of the "Transcendent Theosophy". In philosophy he was in fact also influenced by Mullā Rajab ʿAlī Tabrīzī, who was opposed to the position of Mullā Ṣadrā and followed a more Peripatetic line.[13] In his *Glosses* upon the *Uthūlūjiyā*, Qāḍī Saʿīd reveals this background. In some passages, he makes use of the teachings of Sufism, especially that form of Sufism which combines the teachings of Ibn ʿArabī with specifically Shīʿite teachings issuing from the Shīʿite Imams. In other places, he negates the theses of Mullā Ṣadrā but also criticizes Ibn Sīnā, whose glosses upon the *Uthūlūjiyā* he seems to have known well. As a matter of fact the commentary of Qāḍī Saʿīd can be fully understood only in the light of the earlier commentary of Ibn Sīnā on the one hand, and the teachings of the "School of Isfahan" on the other.

Qāḍī Saʿīd has unfortunately left his commentary upon the *Uthūlūjiyā* incomplete, ending his glosses with the fourth book (*maymar*). This is one of several of his important works which he left unfinished. Another is *Asrār al-ʿibādāt* (*Mysteries of Worship*), a masterly study of the esoteric significance of the Islamic rites. Despite this fact, however, Qāḍī Saʿīd's work must be considered as an important philosophical treatise in its own right and, after the glosses of Ibn Sīnā, probably the most notable commentary written by an Islamic thinker upon the celebrated "*Theology of Aristotle*", a work whose influence is so visible in the pages which record the later destiny of the intellectual life of both the Islamic world and the West.

+

+ +

+ + +

the Arabic title of this work and to posit other readings for uthūlūjiyā. Some have called it abulūjiyā meaning "apology" and others atulūjiyā, from the Greek aitiologia meaning the science of causes. In both cases, such reading can be arrived at by merely changing the dots in the Arabic orthography of uthūlūjiyā. But there is no cogent proof for such assertions and it seems that the title uthūlūjiyā is definitely correct. In fact, it was as a result of the title of this book that later Islamic philosophers became familiar with this term and occasionally used it as the name for a science rather than the title of a particular book. In this, as in so many other ways, the "Theology of Aristotle" came to leave an indelible mark upon Islamic thought and found a permanent home for itself in the citadel of Islamic intellectual life.

+

+ +

+ + +

The commentator of the "Theology...", whose glosses appear for the first time in a modern edition in this volume, stands in a long line of Persian Islamic philosophers who were intellectually akin to the sages of the Pythagorean-Platonic tradition of Antiquity. Qāḍī Saʿīd Qummī[9] who died in 1103/1691 was a student of Mullā Muḥsin Fayḍ Kāshānī,[10] himself one of the foremost disciples of Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, the great master of the "School of Isfahan" and the founder of a new intellectual perspective in Islam which he called al-ḥikmat al-mutaʿāliyah, the "Transcendent Theosophy."[11] Ṣadr al-Dīn, who had synthesized various schools such as Peripatetic philosophy, illuminationist (ishrāqī) theosophy, kalām and ʿirfān into a new intellectual perspective, was well-versed in the teachings of Neoplatonism not only through the works of Suhrawardī[12] but also through direct study of Neoplatonic texts. Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā) was especially devoted to the Uthūlūjiyā, which he had studied thoroughly. He even attributed many of his own teachings such as "trans-substantial" motion (al-ḥarakat al-jawhariyyah) to the author of the Uthūlūjiyā.

to the basic thesis of Islamic thought, which is the Unity of the Truth. Be it as it may, there is no doubt that from the Islamic point of view any form of knowledge which is legitimate and which, since it is true, has been allowed to enter the citadel of Islam, cannot contradict other forms of "legitimate" knowledge but can only complement them. Islam sees various valid intellectual perspectives as complementary and as standing in a hierarchy dependent upon the mode of the knower (per modem cognescentis in Scholastic Terms) and the quality of the knowledge in question. But it does not admit the possibility of authentic modes of knowledge which are at the same time contradictory.(8) The attempt to harmonize the teachings of the Platonic and Aristotelian schools, both of which were considered "legitimate" forms of wisdom and integrated into the intellectual world of Islam, was therefore quite natural and a direct consequence of the nature of the Islamic perspective itself. Islam saw in these schools not two contradictory philosophies, but two different modes of knowledge, corresponding to the "lesser" and the "greater" mysteries, and thus standing on different levels in the hierarchy of knowledge. The "Theology of Aristotle", a work which was at once Neoplatonic and considered to be by Aristotle, seemed to provide an historical "justification" and "proof" for the existence of different modes of knowledge and legitimate schools of thought and wisdom. The Islamic intellectual figures in fact held the existence of these modes to be practically self evident and a direct consequence of the Islamic doctrine of Unity (tawḥīd).

A word must also be said concerning the use of the word "theology" (uthūlūjiyā). The word theology as used in Western languages does not correspond exactly to any particular Islamic science although usually the word "kalām" is rendered as "theology". But there is also much theology in the Western sense to be found in what is technically called traditional philosophy or falsafah, especially the aspect dealing with "Divine Wisdom" (al-ḥikmat al-ilāhiyyah), which can be translated literally as "theosophy". The use of the title "theology" itself is extremely rare in Islam except in connection with this particular work of Plotinus. This fact has led certain Western scholars to doubt

The Arabic text of the "Theology of Aristotle" comprises the last three books of the Enneads as they are known in their Greek version. But it is not identical with the Greek text, which is the recension of the teachings of Plotinus by his celebrated student Porphyry. As a matter of fact, research during the past four decades by such scholars as P. Henry [5] seems to indicate that the Arabic "Theology..." is not the translation of Porphyry's recording of his masters teachings as found in the Enneads, but the translation of a text by another student of Plotinus, most likely Amelius, who antedates Porphyry.[6] Such scholars claim, therefore, that the "Theology..." represents an independent view of the oral teachings of Plotinus and is an extremely precious document,complementing the well-known version of the Enneads as the principal source of knowledge for the teachings of the founder of Neoplatonism.

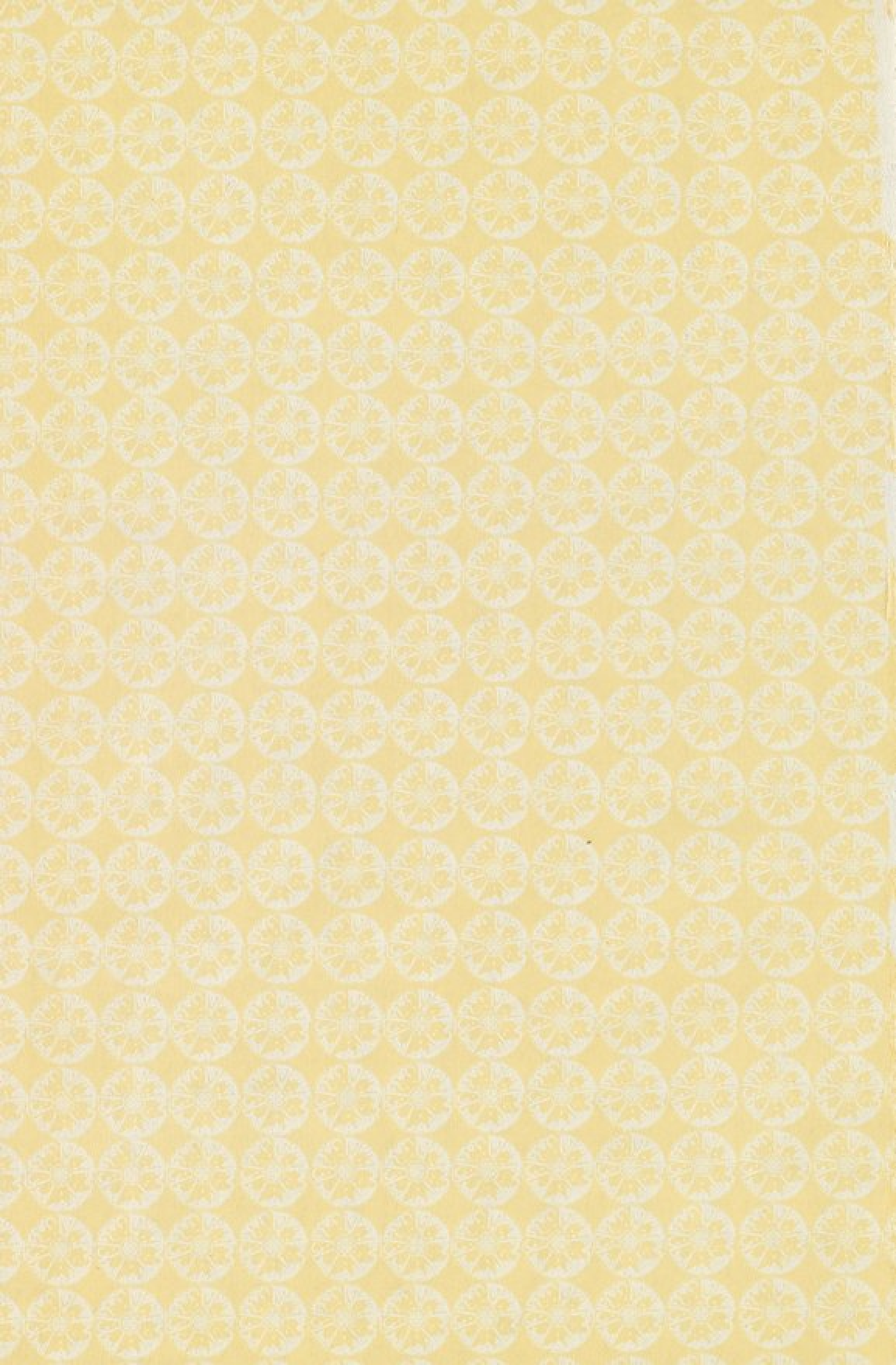
The Arabic version of the "Theology..." based upon a lost Greek version was translated by Ibn Nāʿimah al-Ḥimṣī probably for al-Kindī, and possibly with al-Kindī's own assistance. At first it was not referred to as a work of Aristotle and only during the generations following al-Kindī did it come to be firmly "established" as a work of the Stagirite. It seems that more of the thought of Plotinus was translated into Arabic than is contained in the "Theology....", as can be seen by a study of the Risālah fi'l-ʿilm al-ilāhī li'l-Fārābī (Treatise on Divine Knowledge of al-Fārābī),which is a spurious work attributed to Fārābī.[7]

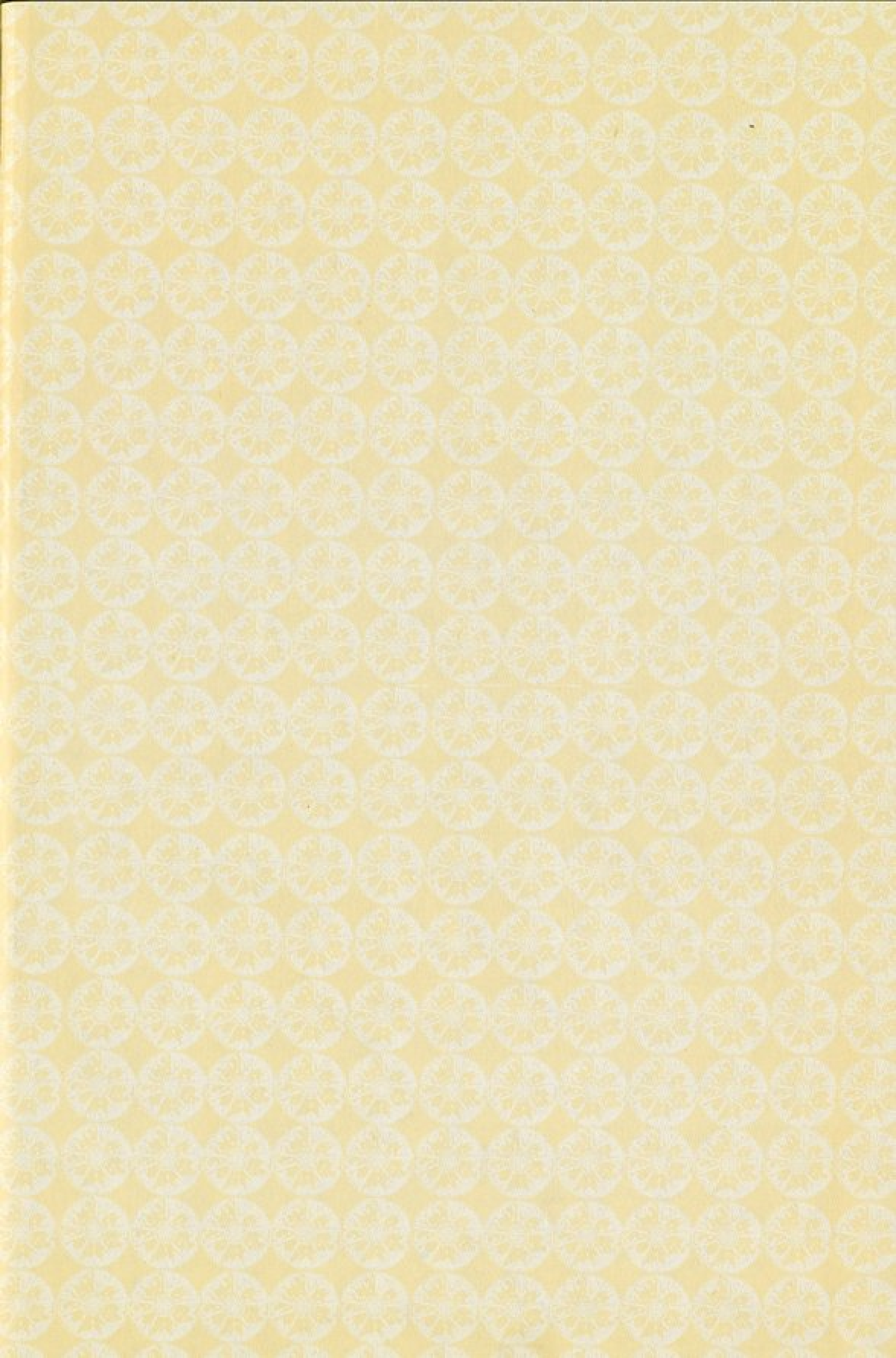
It might be asked why over the ages the Muslims believed this work to be by Aristotle,and in fact why some traditional Islamic philosophers continue to do so even today. Some have considered this to be an historical accident, which then caused a figure such as Fārābī to write his al-Jamʿ bayn ra'ay al-ḥakīmayn Aflāṭūn al-ilāhī wa Arisṭū (Harmony between the Views of the Two Philosophers, the Divine Plato and Aristotle) in an attempt to harmonize the views of Plato and Aristotle, which meant also Neoplatonism and Aristotelianism. Others consider this attribution to be providential in as much as it gave support

INTRODUCTION

Perhaps no figure from the Graeco-Alexandrian world has left as profound a mark upon Islamic intellectual life as Plotinus, even if one considers the extensive influence of such other pivotal figures as Plato and Aristotle. But whereas Plato was known to the Muslims by his name in its Arabized form as Aflāṭūn and Aristotle was known as Arisṭū or Arisṭūṭālīs and entitled the "First Teacher", Plotinus hardly ever appears on the stage of Islamic history under hiw own name. Although the name Flūṭīnūs does appear in a few texts here and there such as the Fihrist of Ibn Nadīm, Plotinus came to be known generally under the title of the "Shaykh of the Greeks" (al-Shaykh al-yūnānī) and was identified as the author of the "Theology of Aristotle" (al-Uthūlūjiyā). Therefore from the generation following al-Kindī in the 4th/10th century Plotinus was considered to be the same person as Stagirite.(1)

The influence of Plotinus upon the Islamic world is based almost completely upon a single text, namely the Uthūlūjiyā, which is printed in this volume with the commentary of the Safavid philosopher and gnostic, Qāḍī Saᶜīd Qummī.(2) But this single work had repercussions in the most far-flung intellectual circles imaginable. It was read by the Peripatetic philosophers such as Ibn Sīnā, who in fact wrote a set of glosses upon it.(3) It was also known by Ismāᶜīlī and other Shiᶜite philosophers and theologians, such as the group of philosophers and scholars known as the Ikhwān al-Ṣafā', and by Nāṣir-i Khusraw. It was even studied by certain theologians such as Shahristānī and Ghazzālī and its contemplative aspects meditated upon and integrated into certain perspectives of Sufism by Ibn ᶜArabī, Ṣadr al-Dīn Qunyawī, ᶜAbd al-Karīm al-Jīlī and other masters of Islamic gnosis. It was also carefully studied by such later figures of Islamic thought as Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, who quotes often from it in his Asfār. In fact, it might be said that it was Islamic spirituality with its marked gnostic (ᶜirfānī) character that revived the teachings of this sage of Graeco-Hellenistic Antiquity and made him and his school celebrated not only in the Islamic world but also in the West.(4)








Plotinus

Enneads (“ Theology ”)

The Arabic Translation of

Ibn Nā'imah al-Ḥimṣī

with the glosses of

Qāḍī Sa'īd al-Qummī

edited with commentary
by
Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī

Tehran 1976
1396 (A. H. lunar)